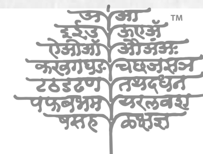
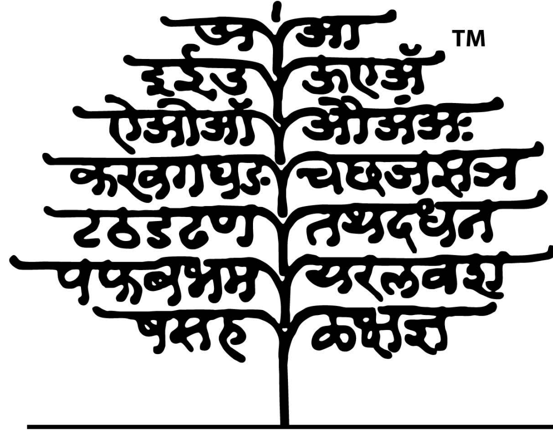
नवभारत

वर्ष ५ वें] एप्रिल १९५२ [अंक ७ वा

किंमत १ रुपया







मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

दैवी संपत् चरित्र-माला

संपादक—श्री. दा. न. शिखरे, : श्री. आपटे गुरुजी



जगाच्या इतिहासांत दोन प्रवाह स्पष्टपणें दिसतात. एक स्वार्थी, भोगवादी व हिंसाप्रधान. इतरांना जिंकून, लुबाडून, गुलाम बनवून त्यांचेवर आपली सत्ता चालवावी, अशा महत्वाकांक्षेचे पराक्रमी व सामर्थ्यशाली पुरुष इतिहासांत आढळतात; किंबहुना त्यांनीं चालविलेल्या लढाया, त्यांनीं केलेल्या कत्तली, त्यांनीं घडविलेले रक्तपात यांनींच इतिहासाचीं बरींचशीं पानें रंगलेलीं असतात.

पण समाजाची जी धारणा होते व मानवजातीची जी प्रगति होते, ती दुसऱ्या कोटींतील थोर लोकांकडूनच. अभय, सत्य, दया, क्षमा, शान्ति, तेज इत्यादि दैवी संपत्तीच्या विभूतीच मानवांना प्रेमाचा व ऐक्याचा मार्ग दाखवितात. स्वतःला दिसलेलें सत्य स्थापण्यासाठीं व अन्यायाचें निर्दाळण करण्यासाठीं ते मूकपणें जनतेची सेवा करीत राहतात—अवश्य तर, त्या कामीं आत्म-बलिदानहि करतात. अशा पुरुषोत्तमांची ओळख प्रचलित इतिहासांतून फारच थोडी करून दिली जाते.

ती ओळख महाराष्ट्रीय वाचकांना यथाशक्य प्रमाणांत करून द्यावी, या हेतूनें "दैवी संपत् चरित्र-माला" काढलेली आहे. पृथ्वीच्या पाठीवरील सर्व देशांतील व सर्व धर्मांतील प्रेमपूर्ण व सेवाशील स्त्री-पुरुषांच्या जीवनांतील उदात्त कथा या 'मालें'त दिल्या जातील. साधारणपणें प्रत्येक पुस्तकांत अशा आठ अहिंसक संतांचीं चरित्रें असतील व अशीं एकूण बारा पुस्तकें निघतील.

कवि श्री. बा. भ. बोरकर, 'आनंद' कर्ते श्री. गोपीनाथ तळवलकर, श्री. दे. ना. टिळक, श्री. काकासाहेब बर्वे इत्यादि लेखन-साहाय्य करणार आहेत. पहिलें पुस्तक प्रसिद्ध झालें आहे. हें शंभर पृष्ठांचें असून त्याची किंमत एक रुपया आहे.



सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला, पुणें २

वर्ष पांचवें
अंक ७ वा

नवभारत

एप्रिल
१९५२

अनुक्रमणिका





वर्गणीदारांस सूचना

(१) 'नवभारत'चा अंक दरमहा १ तारखेच्या आंत नियमितपणें काळजीपूर्वक पोस्टांत टाकला जातो. वर्गणीदारांस जर आपला अंक ५ तारखेपर्यंत मिळाला नाहीं तर त्यांनीं प्रथम स्थानिक पोस्ट ऑफिसांत चौकशी करून नंतर आमचेकडे लिहावें. अंक शिल्लक असला तरच पाठविला जाईल. अंक न मिळाल्याबद्दल १० तारखेनंतर येणाऱ्या तक्रारीस उत्तर दिलें जाणार नाहीं.

(२) वर्गणीदार कोणत्याहि महिन्यापासून होतां येतें.

(३) पत्रव्यवहार करतांना नेहमीं अनुक्रम-नंबर अवश्य लिहावा. 'नवभारत' कचेरींतून दरमहा जो अंक रवाना होतो त्यावर पत्याच्या वरच्या बाजूस डाव्या हाताला अनुक्रम-नंबर लिहिलेला असतो.

(४) पत्ता बदलावयाचा असल्यास त्याबद्दलची सूचना कचेरीस २५ तारखे-पूर्वी मिळाली पाहिजे. त्यानंतर सूचना-पत्र आल्यास त्याची अंमलबजावणी त्याच महिन्यांत न होतां पुढील महिन्यापासून केली जाईल.

(५) 'नवभारत' च्या कोणत्याहि एजंटास वर्गणी वसूल करण्याचा अधिकार नाहीं. त्यामुळें कचेरी व वर्गणीदार या दोघांनाहि त्रास होतो व विलंब लागतो. म्हणून वर्गणी नेहमीं कचेरीकडे खालील पत्यावर पाठविण्याची कृपा करावी.

व्यवस्थापक
'नवभारत',
२९१ शनिवार, पुणें २

जाहिरातींचे दर

	संबंध पान	अर्धे पान	पाव पान
एक वेळ	७५	५०	३५
तीन वेळां	७० प्रत्येक खेपेस	४५ प्रत्येक खेपेस	३० प्रत्येक खेपेस
सहा वेळां	६५ ,,	४० ,,	२५ ,,
बारा वेळां	६० ,,	३५ ,,	२० ,,

पाव पानापेक्षां कमी जाहिरात स्वीकारली जात नाहीं.

कव्हर पान नं. ४	प्रत्येक वेळेस	५० रुपये
कव्हर पान नं. २ व ३	,, ,,	२० रुपये

(१) सर्व जाहिराती 'जाहिराती व जाहिरातदार' या सदरांत छापल्या जातात.

(२) शक्य असेल त्या वेळेस जाहिरातदारांचा थोडक्यांत परिचय देण्याची पद्धत स्वीकारलेली आहे.

(३) एका पानांत दोन कॉलम्स असतात.

(४) पानाचा आकार ८॥" × ५।"

व्यवस्थापक
'नवभारत'
२९१ शनिवार, पुणें २

सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाचें मासिक

वर्ष पांचवें
अंक सातवा

नवभारत

एप्रिल
१९५२

संचालक : श्री. शंकरराव देव

संपादक-मंडळ

आचार्य शं. द. जावडेकर–आचार्य स. ज. भागवत – श्री. हरि कृष्ण मोहनी – प्रा. त्रि. म. वेंडेकर
का. संपादक

वार्षिक रु. ९ **सहामाही रु. ५** **अंकास रु. १**

हें मासिक र. ग. जोशी यांनीं सुलभ मुद्रणालय, २९१ शनिवार, पुणें २, येथें छापून सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमालेच्या विश्वस्तमंडळाकरितां तेथेंच प्रसिद्ध केलें.

'नवभारत', एप्रिल १९५२

लेखक-परिचय

[या अंकांतील खालील लेखकांशिवाय इतर लेखकांचे लेख 'नवभारतां'त या वर्षी यापूर्वी आले असून त्या त्या वेळीं त्यांचा परिचय दिला आहे.—का. सं.]

श्री. व. ग. राहूरकर एम्. ए., बी. टी.— पुणें विद्यापीठांत संस्कृत विभागामध्यें 'रीसर्च फेलो.'

प्रा. शं. गो. तुळपुळे एम्. ए. पीएच्. डी.— पुणें विद्यापीठांत मराठी विभागाचे प्रमुख., 'यादवकालीन मराठी', 'पांच सन्त कवी' इत्यादि पुस्तकांचे लेखक.

प्रा. रा. भि. जोशी— मुंबई येथील सिद्धार्थ कॉलेजमध्यें इंग्रजीचे प्राध्यापक. 'काचेचें कवच' 'वाताहत' या पुस्तकांचे लेखक.

श्री. लक्ष्मीनारायण भारतीय— वर्धा येथून निघणाऱ्या 'सर्वोदय' या अखिल-भारत सर्व-सेवा-संघाच्या हिन्दी मासिकाचे व्यवस्थापक.

---

* मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारें महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणें, हें या मासिकाचें ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

* या मासिकांत येणाऱ्या लेखांत कोणत्याहि विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतु नाहीं.

* मासिकांत प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणांत सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

श्री. व. ग. राहुरकर

प्राचीन भारतांतील मद्यपान आणि त्याचें नियोजन

सोमरस हें मादक पेय होतें काय ?

वेदवाङ्मयांत सोमरसाचा वारंवार उल्लेख आलेला आहे. या पुराव्यावरून सामान्यपणें असें समजलें जातें कीं, वैदिक आर्यांमध्यें मद्यपान हें एक सर्वसामान्य व्यसन असावें. पण ऋग्वेदाचें व पुढील वैदिक वाङ्मयाचें थोडेसें बारकाईनें व काळजीपूर्वक परिशीलन केल्यास असें आढळून येईल कीं, वरील समजुतीला कोठेंच आधार नाहीं. खरोखर सोमरस हा काय प्रकार होता हें समजून घेण्यासाठीं प्रथम दोन गोष्टींचा उलगडा व्हावयास पाहिजे : (१) सोमरस[१] हें उन्मादकारी पेय होतें काय? आणि (२) वेदवाङ्मयांतील उल्लेखांवरून तें पेय सर्वसामान्य लोक घेत असत असें सिद्ध होतें काय ?

यांपैकीं पहिल्या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं, ऋग्वेदांत सोमरस तयार करण्याची म्हणून जी पद्धति सांगितली आहे, तीवरून तें मादक पेय असावें अशी शंकादेखील येत नाहीं. बाल्ख प्रदेशाजवळ असणाऱ्या मूजवत् पर्वतावर उगवणाऱ्या एका वनस्पतीचा हा रस होता आणि सप्तसिंधु (अफगाणिस्तान, वा. स. प्रांत व पंजाब) या प्रदेशांत येण्यापूर्वीं आर्य लोक याच प्रदेशांत राहत असत.

प्रत्यक्ष सोमरस कसा गाळला जात असे व देवाला अर्पण केला जात असे याचीं वर्णनें ऋग्वेदांत अनेक ठिकाणीं आढळतात. प्रथम सोमवल्लि उखळ व मुसळ यांच्या साहाय्यानें कुटली जात असे. नंतर त्यांत पाणी मिसळून तो चोथा पिळून रस काढला जात असे. हा रस मेंढीच्या लोंकरीच्या चाळणीतून गाळीत व मग तो देवाला अर्पण करीत. (पाहा—नृभिर्धूतः सुतो अश्नैरव्यो वारैः परिपूतः अश्वो न निक्तो नदीषु । ऋ. ८-२-२. (' ऋत्विजांनीं खळखळून धुतलेला, ग्राव्यांनीं चुरलेला आणि लोंकरीच्या गाळण्यानें गाळलेला हा रस नदीमध्यें अश्व धुऊन स्वच्छ करावा त्याप्रमाणें स्वच्छ झाला आहे.'). पिळणें व गाळणें हे प्रकार ऋग्वेदांत वारंवार येणाऱ्या ' सु ' व ' पू ' या धातूंच्या रूपांवरून स्पष्ट होतात.

सोमरस हा नुसताच देवाला अर्पण करीत

प्रस्तुत लेख पुणें विद्यापीठांतील संस्कृत-विभागाचे प्रमुख डॉ. रा. ना. दांडेकर एम्. ए., पीएच्. डी. यांच्या देखरेखीखालीं लिहिला आहे.—लेखक

१. सोम ही कोणती वनस्पति होती हा प्रश्न अनिर्णीत व विवाद्यच आहे. वॅट म्हणतो कीं, ती अफगाणिस्तानांतील द्राक्षालता असावी. राईसच्या मतें सोमरस म्हणजे उसाचा रस. मॅक्स मुल्लर व राजेंद्रलाल मित्र यांच्या मतें मद्यकृतींत सोमरस मिसळीत असावेत असें आहे. हिलेब्रांडच्या मतें सोमरस म्हणजे मध. जे. सी. रे सुचवितात कीं, सोमरस म्हणजे आधुनिक भांग. स्टीनच्या मतें ती खुबर्ब वनस्पति असावी, तर ड्यूब्रील म्हणतो कीं, सोम म्हणजे ॲस्लेपिॲड (Asclepiad).

किंवा त्यांत दही (दध्याशिर), मध (मध्वाशिर), दूध (गवाशिर) किंवा जव (यवाशिर) मिसळत. या प्रकारांत कढविणें (फर्मेंटेशन) किंवा अर्क काढणें (डिस्टिलेशन) यांचा कोठेंहि उल्लेख नाहीं. तेव्हां दारू, ताडी, भांग इत्यादि पेयांना ज्या अर्थानें आपण मादक पेयें म्हणतों तशी मादकता सोमरसाच्या बाबतींत उल्लेखिलेली आढळत नाहीं. सोमरसाचा परिणाम [२] ऋग्वेदांत 'मद' या शब्दानें उल्लेखिलेला आढळतो. (उदा. 'सोमस्य ता मद इन्द्रश्चकार।' आणि 'यस्ते मदो युज्यश्चारुरस्ति'. ऋ. ७.२२.२). पण या संदर्भात 'मद' याचा अर्थ उत्साहवर्धन (exhilaration) असाच होईल. Intoxication अशा अर्थानें तो तेथें उपयोजिलेला दिसत नाहीं. जेथें जेथें सोमपानाच्या परिणामाचें वर्णन केलेलें आहे तेथें तेथें 'मद' हा शब्दप्रयोग व जेथें जेथें सुरापानाच्या परिणामाचें वर्णन आलें आहे तेथें तेथें 'दुर्मद' असा शब्दप्रयोग आढळतो. हा फरकहि लक्षांत ठेवण्यासारखा आहे. 'मद' या शब्दानें 'मनावरील ताबा सुटणें' असा अर्थ बिलकुल सूचित होत नाहीं. दुर्मद या शब्दानें मात्र तो होतो. इंद्र हा सर्वश्रेष्ठ 'सोमपा' (सोम पिणारा) आहे असें वर्णन वारंवार आढळतें. पण इंद्राची ही आवड म्हणजे एखाद्या व्यसनी माणसाची 'तल्लफ' नव्हे. कारण सोमामुळें उत्साह येऊन मोठ्या पराक्रमाचीं कृत्यें इंद्र पार पाडतो असें वर्णन ठिकठिकाणीं आढळतें. (उदा. ऋ. २.१५.१, १९.२; ६.४७.१-२; ७.२२.२; ८.८१.६ इत्यादि).

सोमपान हें एक वाईट व्यसन आहे असें वेदवाङ्मयांत कोठेंहि म्हटलेलें आढळत नाहीं. वाजवीपेक्षां अधिक सोमपान करणाऱ्याची थट्टा केलेली आढळते, पण त्याचा उघडपणें कोठेंहि निषेध केलेला आढळत नाहीं, हें ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे. उदा. ऋग्वेदांतील प्रसिद्ध 'लवसूक्त' (१०.११९)- मध्यें वाजवीपेक्षां अधिक सोमपान केल्यामुळें इंद्र आपल्या मोठेपणाविषयीं व अचाट सामर्थ्याविषयीं बढाई मारीत असल्याचें सुंदर 'शब्दचित्र' आपणांस आढळतें आणि त्यांत मोठ्या माणसाच्या अंगांतील क्षुद्र दोष खुबिदारपणें नजरेस आणणें हा शब्दचित्राचा उद्देशहि पार पडल्यासारखा वाटतो. इंद्राच्या अतिरेकी सोमपानाचें 'लवसूक्त' हें एक मजेदार विडंबनकाव्य आहे असें म्हटलें तरी चालेल

पार्शी लोकांचा धर्मग्रंथ 'अवेस्ता' यामध्येंहि 'हाओम' (म्हणजेच ऋग्वेदांतील सोम) हें मादक पेय असल्याचा कोठेंच उल्लेख आढळत नाहीं हें ध्यानांत घेण्यासारखें आहे. मात्र धर्मसुधारणेच्या दृष्टीनें झोरास्टरनें सोमपानाचा निषेध केला आहे एवढेंच. हा निषेध बहुधा वेगळेपणा दर्शविण्यासाठींच असावा असें वाटतें.

सोम न मिळाल्यास विकल्प म्हणून ज्या वनस्पतींचा उपयोग सुचविला आहे त्या वनस्पतींचा रसदेखील मादक असल्याचें कधींच ऐकिवांत नाहीं. (उदा. 'अनधिगमे पूतिकान् फल्गुनानि।' आश्वलायन श्रौतसूत्र ६.८.५. 'सोम न मिळाल्यास थोरमयाळ किंवा अर्जुन नांवाच्या वनस्पतींचा उपयोग करावा.'). तसेंच 'सोम' यासाठीं उपयोजिलेले 'इन्दु, अन्धस्, मधु' हे प्रतिशब्द- देखील 'चंद्र', 'अन्न', 'अमृत' या अर्थानेंच पुढील काळांतील वाङ्मयांत अवतरलेले दिसतात. यावरून सोमाचा चषक फक्त उत्साहवर्धक होता, मादक नव्हता, (A cup that cheered but not inebriated) हेंच सिद्ध होतें.

आतां सोम हें सर्वसाधारण पेय होतें कीं नाहीं याचा विचार करावयाचा आहे. सोमरस सर्व थरांतील लोक पीत नसत हें सिद्ध करण्यास वेदांत

---

२. राजेंद्रलाल मित्र म्हणतात कीं, सोमरस हें गाळून अर्क काढलेलें व आंबवलेलें एखादें पेय असावें; कारण तें ९ ते १२ दिवस टिकत असल्याचा उल्लेख आहे. परंतु 'ऋजीष' (गाळून राहिलेला सोम) व 'तिरोअह्न्य' (एक दिवसाहून अधिक ठेवलेलें) या शब्दांवरून आंबवण्याचा अर्थ निघत नाहीं. ऋजीष शब्द सोम गाळणें व तो देवाला अर्पण करणें यांतील कालावधि दर्शवितो. तीच गोष्ट तिरोअह्न्य शब्दाची.





भरपूर पुरावा आहे. मुख्यत्वेंकरून तो देवांना व पितरांनाच समर्पण करीत असत. पुरोहित हे-देखील यज्ञापुरतेंच सोमपान करीत असत. पण सर्व-सामान्य लोक तो पीत असत असा कोठेंहि उल्लेख नाहीं. देव, पितृदेवता व पुरोहित यांच्यासाठींच व तेंहि केवळ यज्ञापुरतेंच सोमपान होत असे. याचाच अर्थ तें सर्वसामान्य पेय नव्हतें असा होतो. ऋग्वेदाचें संपूर्ण नववें मंडल व इतर मंडलांतील ६ सूक्तें यांत सोमाचें देवताकरण (Deification) झालेलें आढळतें. यावरून ऐहिक गोष्टीं-शीं त्याचा फारसा निकट संबंध असेलसें वाटत नाहीं. पण पुढें पुढें आर्यांचा पुढारी जो इंद्र याचें तें आवडतें पेय म्हणून गणलें गेल्यामुळें त्याला थोडेसें ऐहिकतेचें स्वरूप आलें होतें. पण तें फार थोड्या काळापुरतेंच. इंद्राला देवतेचें स्वरूप दिलें गेल्याबरोबर सोमालादेखील याज्ञिक व मांत्रिक (magico-ritualistic) स्वरूप पुन्हां प्राप्त झालें. तेव्हां सोमरस हें एक धार्मिक आणि पौरोहित्यास उपयोगी पडणारें (religious-hieratic) पेय असून तें सर्वसाधारण (social-popular) पेय कधींच नव्हतें हें सिद्ध होतें. एक तऱ्हेचा धार्मिक प्रहर्ष (religious orgy) किंवा आनंदोत्कर्ष निर्माण करण्यासाठींच पुरोहित सोमपान करीत असत.

सोम हा स्वर्गातून पृथ्वीवर अवतरला आहे असें वर्णन ऋग्वेदांत आढळतें. श्येन पक्षानें सोम स्वर्गातून पृथ्वीवर आणल्याच्या कथेचा उल्लेख ऋ. ४.२६.६, ५.४५.९ यांत आढळतो. तसेंच 'दिवः पुत्रः, दिवः शिशुः, श्येनाभृतः' असेंहि त्याचें वर्णन आढळतें. तसेंच भक्ताला सोमदेवता अमरत्व देते असाहि उल्लेख आढळतो. ऋग्वेदाच्या मानानें अगदीं अलीकडील सुश्रुतासारखे लेखकदेखील आपल्या वैद्यकावरील ग्रंथांत सुरापानाचा निषेध करतात, पण 'सोमरसायन' नांवाच्या अध्यायांत सोमरसाबद्दल स्तुतिपर उद्गार काढतात. (पाहा—ब्रह्मादयोऽसृजन् पूर्वममृतं सोमसंज्ञितम् । जरामृत्यु-विनाशाय विधानं तस्य वक्ष्यते ॥), यांसारखे उल्लेख सोमाच्या धार्मिक व गूढ स्वरूपांतच भर टाकतात.

वेदवाङ्मयांत सुरापान निषिद्ध

गुणांच्या बाबतींत सोमरसाच्या अगदीं विरुद्ध असलेलें दुसरें एक मादक पेय मात्र वैदिक आर्यांना माहीत होतें आणि तें म्हणजे सुरा. सुरा हा शब्द वेदवाङ्मयामध्यें 'उन्मादकारी मद्य' या अर्थानेंच योजिलेला दिसतो. आणि या उल्लेखांत निश्चितपणें सुरापानाचा निषेधच प्रकट झालेला दिसतो. (उदा. 'दुर्मदासो न सुरायाम् ।' ऋ. ८. २. १२.). सोमपानाचा परिणाम दाखविण्यासाठीं सामान्यपणें उपयोजिलेल्या 'मद' शब्दाऐवजीं 'दुर्मद' हा शब्द सुरापानाचा परिणाम दाखविण्यासाठीं हेतुपूर्वक उप-योजिलेला दिसतो. यावरून वैदिक आर्यांना सुरा-पानाचे दुष्परिणाम व तिरस्करणीय स्वरूप माहीत होतें असें दिसतें. अथर्ववेदामध्यें तर मांसभक्षण व द्यूत या दुर्गुणांच्या यादींत सुरापानहि घातलें आहे. (पाहा—'यथा मांसं यथा सुरा यथाक्षा अधिदेवने ।' अथर्व. ६. ७०. १.). ऋग्वेदामध्यें एका सुंदर अशा वरुणसूक्तांत वसिष्ठ ऋषि आपलें अंतः-करण वरुणदेवतेपुढें उघडें करीत आहे. कांहीं सज्जनांनीं त्याला सांगितलें होतें कीं, वरुणदेवता त्याच्यावर रागावली आहे व म्हणूनच त्याला त्या देवतेशीं एकरूप होतां येत नाहीं. पण वसिष्ठाचें म्हणणें असें कीं, जरी त्याच्या हातून वरुणदेवतेच्या नियमांचा भंग झाला असला तरी त्यामुळें वरुणानें त्याचा बळी घेऊं नये. ज्यामुळें त्याच्या हातून प्रमाद घडला त्याला कारणेंहि पुष्कळ होतीं. प्रत्यक्ष वरुणाला आवाहन करून वसिष्ठ ऋषि म्हणतो, "न स स्वो दक्षो वरुण ध्रुतिः सा सुरा मन्युर्विभीदको अचित्तिः ।"—ऋ. ७. ८६. ६.) "हे वरुणा, कोणीहि मनुष्य आपण होऊन पातक करण्यास धजत नाहीं. पण असा प्रसंगच उद्भवतो, केव्हां केव्हां तशी नियतीच असते ! किंवा मद्यपान, क्रोध, जुगार आणि अविवेक हींदेखील पातकांचीं कारणें असतात". माणसाच्या अधःपाताला कारणीभूत होणाऱ्या गोष्टींत वसिष्ठ सुरापान व द्यूत यांचाहि उल्लेख करीत आहे हें ध्यानांत ठेवण्यासारखें आहे.

यजुर्वेदामध्यें तर (वाजस. ३०. ११) दारू गाळणारा मनुष्य हा अश्वमेधयज्ञाच्या वेळीं बळी देण्यास योग्य आहे असें म्हटलें आहे. यावरून

समाजामध्यें अशा माणसाला बिलकूल मान नव्हता हें सिद्ध होतें. यज्ञयागाच्या वेळीं आणि तेंहि विशेषतः सौत्रामणियाग यासारख्या विशिष्ट प्रसंगीं सुरापानाला धर्मसंमति असे. (' सौत्रामण्यां तथा मद्यं श्रुतौ भक्ष्यमुदाहृतम् ' बृद. सं). आणि अशा तऱ्हेचे याग करण्यास अत्यंत खटाटोप व यातायात पडत असे म्हणूनच अशी सवलत ठेवली गेली असावी असें वाटतें.

पण कांहीं झालें तरी सुरापानाचे प्रसंग सहसा टाळतां आले तर टाळावेत, अशी काळजी घेतली जात असे. यज्ञ संपल्यानंतर उरलेली दारू ही पिण्याची संवय असणाऱ्या एखाद्या ब्राह्मणास द्यावी असा दंडक असे व असा ब्राह्मण पैसे देऊन मिळवावा लागत असे. तसा कोणी न मिळाल्यास ती दारू वारुळांत टाकली जात असे. या पद्धतीवरून नैतिक दृष्ट्या सुरापान निषेधार्ह होय असेंच त्या वेळींहि मानलें जात असे. यावरून वैदिक कालांत सुरापानाचें व्यसन हें निषेधार्ह व निंद्य समजलें जात असे हें सिद्ध होतें. ' मद्यमपेयमदेयमग्राह्यम् । ' हें श्रुतिवचन देखील स्पष्ट शब्दांत या व्यसनाचा निषेधच करतें.

रामायण-महाभारतांतील उल्लेख

रामायण आणि महाभारत या काव्यांतील उल्लेखांवरून मात्र सुरापान हें त्या वेळीं लोकांत—विशेषतः क्षत्रियजातींत—विशेष प्रचलित झालें असावें असें दिसतें. कारण विश्वामित्र, राम, सीता, श्रीकृष्ण, अर्जुन यांसारख्या मोठ्या व्यक्तीदेखील सुरापान करीत असलेल्या दिसतात. सीतेला बाहूंत कवटाळून तिला रामानें मैरेयक सुरा पाजल्याचा उल्लेख पाहा : 'सीतामादाय बाहुभ्यां मधुमैरेयकं शुचि । पाययामास काकुत्स्थः शचीमिन्द्रो यथामृतम् ॥'. तसेंच आपल्या अयोध्या-राजधानीचें पूर्वींचें वैभव नाहींसें झालें आहे हें सांगतांना आतां वारुणीचा उन्मादकारी वास येत नाहीं असें राम म्हणत आहे. (पाहा—'वारुणीमदगन्धश्च माल्यगन्धश्च मूर्च्छितः । चन्दनागुरुगन्धश्च न प्रवाति समन्ततः ॥' अ. ११४, श्लो. २०).

महाभारतांतील प्रमुख व्यक्ती तर सुरापान करीत असल्याचे उल्लेख ठिकठिकाणीं विखुरले आहेत. वनभोजन किंवा सहल यांसारख्या प्रसंगीं सुरापान सहसा चुकत नसे. आदिपर्वांत अर्जुनाच्या रैवतक पर्वतावरील सहलीचें वर्णन केलें आहे. त्यामध्यें कृष्ण आणि अर्जुन यांचे डोळे ' मध्वासवा'नें तांबडे झाले असल्याचा उल्लेख आहे. (पाहा— ' उभौ मध्वासवक्षिप्तौ उभौ चन्दनचर्चितौ । उभौ पर्यङ्करथिनौ दृष्टौ मे केशवार्जुनौ ॥ ').

मात्र हीहि गोष्ट लक्षांत ठेवली पाहिजे कीं, सुरापानाचे दुष्परिणाम त्या कालांतहि लोकांच्या ध्यानांत येऊं लागले होते. महाभारतांतील यासंबंधीं दोन कथा सुप्रसिद्ध आहेत. सामान्यपणें ब्राह्मणवर्ग हा या व्यसनापासून अलिप्त होता तरी देखील आदिपर्वांत त्या काळीं अत्यंत बुद्धिमान् गणल्या गेलेल्या शुक्राचार्यांना, ते दारूच्या गुंगींत असतांना त्यांच्या सहकाऱ्यांनीं कसें फसविलें व कचाचें मांस कसें खाऊं घातलें ही कथा सर्वविश्रुत आहे. शुक्राचार्यांना हें न समजल्यामुळें स्वतःजवळ असलेल्या संजीवनी विद्येला मुकावें लागलें; एवढेंच नव्हे तर ती शत्रूच्या ताब्यांत गेली. त्यामुळें पश्चात्तापदग्ध होऊन त्यांनीं दारुड्या ब्राह्मणांच्या बाबतींत खालील शापोद्गार काढले :

' यो ब्राह्मणोऽद्यप्रभृतीह कश्चिन्
मोहात्सुरां पास्यति मन्दबुद्धिः ।
अपेतधर्मा ब्रह्महा चैव स स्यादस्मिं-
ल्लोके गर्हितः स्यात् परेच ॥ '

—आदिपर्व ७६.६७

" जो कोणी मन्दबुद्धि ब्राह्मण आजपासून मोहाला बळी पडून दारू पिईल त्याचा धर्म आणि त्याचें ज्ञान हीं नाहींशीं होतील, एवढेंच नव्हे तर इहपरलोकीं तो निंद्य ठरेल."

दारूचें व्यसन हें व्यक्तीचा सत्यानाश कसें करतें याचें मूर्तिमंत उदाहरण म्हणजे ही शुक्राचार्यकथा होय.

सुरापानानें राष्ट्रनाश : यादवकथा

याच विषयावरील दुसरी कथा म्हणजे मौसलपर्वांतील यादवकथा. शुक्राचार्यकथा ही दारूपुळें व्यक्ति कशी रसातळाला पोहोंचते हें दाखविते, तर यादवकथा ही या व्यसनामुळें राष्ट्रदेखील रसातळाला जाऊं शकतें हें सूचित करते. यादवांनीं





प्राचीन भारतांतील मद्यपान आणि त्याचें नियोजन

स्वतःच्या वैभवाच्या गर्वानें फुगून जाऊन दुर्वास ऋषींचा उद्धटपणानें अपमान केला. दुर्वास ऋषि एकदां तप करीत बसले असतां, सांब नांवाच्या एका यादवप्रमुखानें त्यांची थट्टा करण्याच्या उद्देशानें गर्भिणी स्त्रीचा वेष करून त्यांना नमस्कार केला. दुर्वासांनीं अंतर्ज्ञानानें सर्व जाणलेंच होतें. त्यांनीं तात्काळ सांबाला शाप दिला कीं, 'तूं मुसळ प्रसवशील आणि तें मुसळच सर्व यादव-कुलाचा नाश करील.' ही शापवाणी ऐकतांच यादव भीतीनें गर्भगळित झाले. 'आतां पृथ्वीवर आपली नांवनिशाणीहि राहणार नाहीं' या विचारानें ते बेचैन झाले. पुढें सांबाला खरोखरीच गर्भ राहून मुसळ झालें. यादवांनीं त्या मुसळाचें पीठ केलें व तें समुद्रांत फेंकून दिलें. तसेंच द्वारकानगरींत त्यांनीं मद्यपानबंदी जाहीर केली.

"तच्चूर्णं सागरे चापि प्राक्षिपन् पुरुषा नृप।
अघोषयंश्च नगरे वचनं दारुकस्य ते।
जनार्दनस्य रामस्य बभ्रोश्चैव महात्मनः॥
'अद्यप्रभृति सर्वेषु वृष्ण्यन्धककुलेष्विह।
सुरासवो न कर्तव्यः सर्वैर्नगरवासिभिः॥
यश्च नो विदितं कुर्यात्पेयं कश्चिन्नरः क्वचित्।
जीवन् स शूलमारोहेत् स्वयं कृत्वा सबान्धवः॥"

—महाभारत, मौसलपर्व

सुरापान करणाऱ्याला सुळावर चढविलें जाईल अशी जरी आज्ञा होती, तरी देखील दारूच्या आत्यंतिक व्यसनामुळें ती पिण्याचा मोह यादवांना आवरणें अशक्य झालें. पण द्वारकानगरींत मद्यपान-बंदी जाहीर झालेली होती. म्हणून ते सर्व शहरा-बाहेर असणाऱ्या प्रभास-गांवीं समुद्रकिनारीं गेले. याच ठिकाणीं तें मुसळाचें पीठ समुद्रांत टाकलें होतें. त्याचीं वेताचीं झाडें उगवलीं होतीं. या ठिकाणीं यादवांनीं दारू पिण्याचा कहरच केला व त्यामुळें चढलेल्या नशेंत त्यांनीं तेथील वेत उपटले व त्यांनीं एकमेकांना इतकें सडकलें कीं त्यांत त्या सर्वांचा अंत झाला !

याप्रमाणें महाभारतांत आलेल्या या दोन कथा, दारूचें व्यसन हें व्यक्तिविनाशच नव्हे तर राष्ट्र-विनाशहि करतें हें सुचवितात. त्यांतल्या त्यांत यादवांच्या कथेंत यादवांनीं राज्यकर्ते या नात्यानें स्पष्ट शब्दांत केलेली मद्यपानबंदीची घोषणाहि लक्षांत ठेवण्यासारखी आहे.

स्मृत्युक्त नैतिक निषेध

स्मृतिग्रंथांमध्यें सुरापान हें पांच महापातकांपैकीं एक गणलें गेलें आहे. (उदा. 'ब्रह्महत्या सुरापानं स्तेयं गुर्वङ्गनागमः। महान्ति पातकान्याहुः संसर्गश्चापि तैः सह॥' मनु. ११·५४). दारुड्याशीं संपर्क येणें हेंसुद्धां मोठें पाप आहे असें स्मृतींत सांगितलें आहे. मात्र सूक्ष्म अवलोकन केल्यास पूर्वींच्या स्मृतिकारांनीं सर्व जातींना मद्यपान निषिद्ध ठरविलें नव्हतें. फक्त द्विज (ब्राह्मण, क्षत्रिय आणि वैश्य) लोकांना मद्यपान निषिद्ध ठरविलेलें होतें. एखाद्या द्विजानें मद्यपान केल्यास उकळतें मद्य पिण्याचें प्रायश्चित्त त्याला घ्यावें लागे. (पाहा—'सुरां पीत्वा द्विजो मोहादग्निवर्णां सुरां पिबेत्। तया स काये निर्दग्धे मुच्यते किल्बिषा-त्ततः॥' मनु. ११·९०.). क्वचित् प्रसंगीं मद्य-प्याच्या कपाळावर डाग देऊन मद्याच्या प्याल्याचें चित्र काढीत व अशा रीतीनें समाजामध्यें तो कायमचा निंद्य ठरविला जाई. (पाहा—'सुरापाने सुराध्वजः।' मनु. ९·२३७). शूद्रांच्या बाबतींत मद्यपानबंदीची सक्ती करणें फारच दुर्घट व अशक्यप्राय वाटत असल्यामुळें त्यांच्या बाबतींत मद्य न घेणें हें कर्तव्य न समजता त्यांनीं तसें केल्यास समाजहिताच्या दृष्टीनें तें बरें होईल अशी नुसती शिफारस केलेली स्मृतींत आढळते :

'न मांसभक्षणे दोषो न मद्ये न च मैथुने।
प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला॥'

—मनु. ५·५८

या ठिकाणीं मद्य, मांस व मैथुन या बाबतींत मानवाची जी सहजप्रवृत्ति असते ती मनूनेंदेखील गृहीत धरली आहे. पण त्याचें म्हणणें असें कीं, समाजाची नैतिक पातळी सांभाळणारे म्हणून द्विजांचें एक विशिष्ट स्थान समाजामध्यें असल्या-मुळें, त्यांनीं समाजघातक अशा सहजप्रवृत्ती दाबून टाकल्याच पाहिजेत. सर्वसामान्य लोकांच्या दृष्टीनें मद्यनिवृत्ति, मद्यापासून अलिप्त राहणें हें सर्वकाळीं सर्वस्थळीं श्रेयस्कर आहेच.

आपल्या प्राचीन धर्मशास्त्रज्ञांनीं स्मृतिग्रंथामध्यें





मद्यपानाचा हा जो नैतिक दृष्टया निषेध केला आहे त्याचा अर्थ मद्यपानबंदीचा कायदा (legal prohibition) असा करतां येईल काय? याचें उत्तर होकारार्थीच द्यावें लागेल. आतां एवढें मात्र खरें कीं, 'कायदा म्हणजे ज्या नियमाचें उल्लंघन केलें असतां शासनसंस्था शिक्षा करते तो' या अर्थानें स्मृतींतील निषेधाचा अर्थ लावतां येणार नाहीं. उदा.—मनुस्मृतीनें तर १८ व्यवहारपदां-(Titles of Law)मध्यें सुरापानाचा अंतर्भाव केलेला नाहीं. मात्र द्यूत आणि सट्टा (समाह्वय) यांचा त्यांत उल्लेख आहे. (मनु. ९.२१३). पण 'लॉ' म्हणजेच धर्म याचा खरा अर्थ स्मृतींच्या दृष्टीनें आचार + व्यवहार + प्रायश्चित्त असाच होतो. म्हणूनच नीति व कायदा (धर्म) यांच्यामध्यें त्या वेळीं फरक मानीत नसत. या दृष्टीनें त्या वेळचा नैतिक निषेध म्हणजे शासनसंस्थेनें गृहीत धरलेला कायदा-(legal prohibition) च होता असें आपणांस म्हणतां येईल. निरनिराळ्या स्मृतींनीं सुरापानासाठीं वेगवेगळीं प्रायश्चित्तें सांगितलीं आहेत, यावरून सुरापान हा त्या वेळीं एक गुन्हाच समजला जात असे.

'अर्थशास्त्रां'तील मद्यपाननियोजन

कौटिल्याच्या 'अर्थशास्त्रा'मध्यें त्या वेळच्या Excise Administration संबंधीं बरीच माहिती मिळते. मद्यपाननियोजनाच्या इतिहासांतील एक महत्त्वाचा टप्पा आपणांस या ग्रंथांत पाहावयास सांपडतो. कारण दारू गाळणें, ती कायदेशीर रीत्या विकणें व लोकांना तिचा नियंत्रित पुरवठा करणें वगैरे सर्व खात्यांच्या व्यवस्थित कामांचा त्यांत उल्लेख केलेला आहे. मादक पेयांच्या नियोजनाची व्यवस्था पाहण्यासाठीं नेमलेला अध्यक्ष ('सुराध्यक्ष' २.२८.४२) आपलें काम इतर तज्ज्ञ सहायकांच्या मदतीनें करीत असे. मद्य जेथें तयार झालें असेल त्याच्या बाहेर त्याची निर्यात होऊं दिली जात नसे. (ग्रामादनिर्णयनम्). मद्याचे गुत्ते फार जवळ जवळ उघडण्यास मनाई केलेली होती. ज्यांच्या पावित्र्याविषयीं व शीलाविषयीं माहिती आहे (वेदितज्ञातशौचाः) अशा माणसांनाच मद्य विकलें जात असे व तेथेंदेखील अगदीं अल्प प्रमाणांतच (अर्धकुडुम्बं, कुडुम्बमर्धप्रस्थं वा) विकलें जात असे. तसेंच मद्य हें गुत्त्यांतच पिण्यास परवानगी असे. शुद्ध दारूचे दर ठरलेले असत. ती कमी दरानें विकण्यास परवानगी नसे (न चानर्घेण कालिकां वा सुरां दद्यात् ।). मद्याचे गुत्ते प्रशस्त, हवेशीर असावेत असा निर्बंध असे.

प्रत्येक दिवशीं निरनिराळ्या तऱ्हेच्या (मेदक, प्रसन्न, आसव, अरिष्ट, मैरेय, मधु, किण्व) मद्यांची किती विक्री होते याचा अजमास सुराध्यक्षानें व्यापाऱ्याचा व गुत्त्याच्या मालकानें त्यासाठीं किती रक्कम (वैधरणम्) राजास द्यावयाची हें ठरवावयाचें अशी व्यवस्था असे. मात्र या कामांत त्यानें अतिशय चोख राहिलें पाहिजे असें म्हटलें आहे. 'अहृश्च विक्रयं व्याजीं ज्ञात्वा मानहिरण्ययोः । तथा वैधरणं कुर्यादुचितं चानुवर्तयेत् ॥' याप्रमाणें मद्याच्या व्यापारांतून सरकारला उत्पन्न मिळवून देण्याची कल्पना प्रथम, अर्थशास्त्रांतच प्रामुख्यानें दिसते. अर्थशास्त्रांतील मद्याचा व्यापार हा कांहीं अंशीं व्यक्तीच्या मालकीचा व कांहीं अंशीं राष्ट्राच्या मालकीचा असावा असें दिसतें. लोकांचें मद्यपानाचें व्यसन संयमित ठेवण्यासाठीं शासनसंस्थेनें मुद्दाम केलेल्या नियमबद्ध व्यवस्थेचें या मौर्यकालांत (खिस्तपूर्व ४ थें शतक) जें उदाहरण दिसतें तसें इतर कोणत्याहि कालांत आढळत नाहीं. या व्यवस्थेमुळें लोकांचें हें व्यसन हळुहळू कमी कमी होण्यास मदत झाली, ही गोष्ट त्या व्यवस्थेची कार्यक्षमता दाखविण्यास पुरेशी आहे.

बौद्धधर्माच्या तत्त्वज्ञानामुळें व विशेषतः गौतमबुद्धानें मद्यपान व मांसभक्षण यांसंबंधीं स्पष्टपणें निषेधच केला असल्यामुळें आपल्या या देशांत मद्यनिवृत्तीला थोडीफार मदतच झाली हें खरें असलें तरी, तें व्यसन संपूर्ण नाहींसें करण्यास त्याचा फारसा उपयोग झाला नसावा असें विधान केल्यास तें चुकीचें होणार नाहीं.

जवळजवळ चौथ्या शतकापर्यंत म्हणजे गुप्तकालांत, प्रसिद्ध चिनी यात्रेकरू फाहैन याला हिंदुस्थानांतील सर्व लोक मद्यनिवृत्त दिसल्याचा त्यानें आपल्या प्रवासवर्णनांत उल्लेख केला आहे

अनुक्रमणिका





आणि अशी परिस्थिति जवळ जवळ १० व्या शतकापर्यंत चालू असावी असें वाटतें. कारण हिंदुस्थानास भेट देण्यास आलेल्या अल्बेरुनीनें हिंदुस्थानांतील लोकांविषयीं त्याला काय वाटलें यासंबंधीं केलेल्या लिखाणांत असें नमूद केलें आहे कीं, मद्य हा एक निषिद्ध पदार्थ मानला जात असे आणि फक्त हीन जातीच्या लोकांत त्याचा उपयोग होत असे आणि मद्यविक्रय हा गुन्हा मानला जात असे.

इ. स. तिसऱ्या शतकाच्या सुमारास लिहिल्या गेलेल्या या ग्रंथांत मद्यापासून लोकांना निवृत्त करण्यासाठीं एक उल्लेखनीय व सहज करतां येण्यासारखा मार्ग सांगितला आहे. शुक्र म्हणतो कीं द्विज व शूद्र यांच्या मनांतील मद्याचें आकर्षण नाहींसें करण्यासाठीं दोन गोष्टी करणें आवश्यक आहे. त्या म्हणजे गुत्त्यांची संख्या अत्यंत मर्यादित करणें आणि असे गुत्ते मनुष्यवस्तीपासून बरेच दूर ठेवणें (गञ्जागृहं पृथग्ग्रामात् तस्मिन् रक्षेत्तु मद्यपान् । ४.४.४२).

पुराणें व ललितवाङ्मय

सुरेविषयींची सर्वविश्रुत अशी पौराणिक कथा म्हणजे देवदानवांनीं समुद्रमंथन केल्याची कथा होय. या रूपकावरूनहि सुरा हें निषिद्ध व त्याज्य पेय आहे असेंच सुचविलें जातें. सुरा ही समुद्रांतून चौदा रत्नांपैकीं एक रत्न म्हणून बाहेर आली पण तिचा स्वीकार दानवांनीं केला, देवांनीं नव्हे. सर्वसामान्यपणें पुराणवाङ्मय हें सूचक कथांच्या रूपानें मद्यपाननिषेधच व्यक्त करतें. भागवतपुराणांतील यादवकथेचा अंतर्भाव (१.१५) हेंच सुचवितो. नलकथेंत देखील मद्यपानामुळें नलराजाची विचारशक्ति नाहींशी झाली व तो द्यूत खेळूं लागला व त्यांत त्यानें सर्वस्व हरविलें असें म्हटलें आहे. म्हणजे मद्यपानामुळें विचारशक्ति नाहींशी होऊन विकारशक्ति बळावते असें सुचविलें आहे.

संस्कृत ललितवाङ्मयांत मद्यपानासंबंधींचे उल्लेख ठिकठिकाणीं विखुरले आहेत. कालिदासाच्या शाकुंतलांतील सहाव्या अंकाच्या विष्कंभकामध्यें कोळ्याला दुष्यंताकडून बक्षीस मिळाल्यानंतर रक्षकप्रमुख त्याला लाडीगोडीनें 'आपण आतां मित्र झालों' असें सांगून जवळच असणाऱ्या गुत्त्यांत चलण्याविषयीं सूचना करतो ('तच्छौण्डिकापणमेव गच्छामः'।). रघुवंशांतील चौथ्या सर्गांत दिग्विजयास निघालेलें रघूचें सैन्य आपला शिणवटा द्राक्षाची दारू पिऊन घालवीत असल्याचा उल्लेख आहे ('विनयन्ते स्म तद्योधा मधुभिर्विजयश्रमम् । आस्तीर्णाजिनरत्नासु द्राक्षावलयभूमिषु ॥ ' ४.६५).

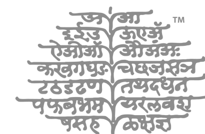
स्त्रियाहि मद्यपान करीत असल्याचे उल्लेख कालिदासाच्या वाङ्मयांत अनेक आहेत. ('रघुवंशां'तील आठव्या सर्गांतील ६८ वा श्लोक पाहा—'मदिराक्षि मदाननार्पितं मधु पीत्वा रसवत्कथं नु मे । ...'). 'कुमारसंभवा'मध्यें रति पतिनिधनानंतर विलाप करीत असतां 'आतां वारुणीमदाचा काय उपयोग?' असें म्हणते. ('नयनान्यरुणानि घूर्णयन् वचनानि स्खलयन् पदे पदे । असति त्वयि वारुणीमदः प्रमदानामधुना विडम्बना ॥' ४.१२) माघ आपल्या 'शिशुपालवधां'त बलदेवाचें खालीलप्रमाणें वर्णन करतो : 'ककुद्मिकन्यावक्त्रान्तर्वासलब्धाधिवासया । मुखामोदं मदिरया कृतानुव्याधमुद्वमन् ॥ ' २.२०.

ललितवाङ्मयांतील या उल्लेखांवरून एके काळीं मद्य किती लोकप्रिय होतें याची कल्पना करतां येते. त्यापुढील काळांत शासनसंस्थेनें नियोजन व नियंत्रण केलें नसतें तर इतर राष्ट्रांच्या मानानें आज आपलें राष्ट्र मद्यनिवृत्त दिसतें तसें तें दिसलें नसतें.

शासनसंस्थेनें मद्यपानबंदीसंबंधीं कायदा करून तें व्यसन नाहींसें केल्याचा उल्लेख 'कुमारपालप्रतिबोध' (इ. स. ११९५) या सोमप्रभाचार्यांनीं प्राकृत (अर्धमागधी) भाषेंत लिहिलेल्या ग्रंथांत आढळतो. ग्रंथकार स्वतः गुजरातमधील अनहिलवाडचा राजा कुमारपाल याचा समकालीन होता. कुमारपालाचे धर्मगुरु हेमचंद्रसूरि यांनीं निरनिराळ्या कथा सांगून दारूचे दुष्परिणाम पटवून दिले. यादवकथा ऐकल्याबरोबर राजानें आपल्या राज्यांत मद्यपानबंदी जाहीर केली—

' एवं नरिंद जाओ मज्जाओ जायवाण सव्वखओ।
ता रन्ना नियरज्जे मज्जपवित्ती वि पडिसिद्धा ॥ '

—' कुमारपालप्रतिबोध '—यादवकथा.





वैद्यकग्रंथ आणि मद्यपान

वैद्यकावरील प्राचीन ग्रंथांमध्यें मद्याचा एक औषधी पेय म्हणून पुरस्कार केला आहे. पण प्रमाणाबाहेर त्याचें सेवन केल्यास त्याचा आणि विषाचा परिणाम एकच होतो असेंहि बजाविलें आहे. वाग्भटाच्या 'अष्टांगहृदय' (खि. पू. २००) या ग्रंथांत पुढील उल्लेख आहे : 'वातश्लेष्महरं युक्त्या पीतं, विषवदन्यथा ।'– ५.६५. 'अष्टांगसंग्रह' व 'अष्टांगहृदय' या दोन्हीहि ग्रंथांत शस्त्रकर्माच्या आधीं रोग्याला मद्य देण्याची शिफारस केली आहे—

'प्राक् शस्त्रकर्मणश्चेष्टं भोजयेदन्नमातुरम् । पानपं पाययेन्मद्यं तीक्ष्णं यो वेदनाक्षमः ॥' १.२९.१४.

चरक आणि सुश्रुत यांनीं मद्यपानाच्या दुष्परिणामाचें सविस्तर वर्णन केलें आहे. पण हेमंत व शिशिर ऋतूंत मद्यपान पथ्यकर आहे असें चरक म्हणतो. तसेंच दुग्धवर्धनासाठीं मातांना तें द्यावें अशीहि तो शिफारस करतो. यावरून मद्यपानासंबंधीं वैद्यकग्रंथाचा दृष्टिकोन स्मृतिग्रंथांहून भिन्न दिसतो. प्रमाणांत मद्य घेण्याची ते शिफारस करतात. पण अतिरेक मात्र अवश्य टाळला पाहिजे असें ते सांगतात.

तंत्रवाङ्मय

तंत्रवाङ्मयाची मात्र मद्यपानासंबंधीं अनुकूल भूमिका आहे. शैव, शाक्त आणि वैष्णव या तिन्ही संप्रदायांवर तंत्रवाङ्मयाचा फारच परिणाम झालेला दिसतो. शाक्तांच्या मतें तर देवीची पूजा पंच 'मकारा' खेरीज (मद्य, मत्स्य, मदिरा, मदिराक्षी, माष) पूर्णच होत नाहीं. केवळ 'धार्मिक प्रहर्ष' उत्पन्न करण्यासाठीं या पंथांनीं जरी सुरेची शिफारस केलेली असली तरी एकंदर समाजावर त्याचा फारच वाईट परिणाम झाला असला पाहिजे. तंत्रवाङ्मयांतील मद्याच्या अतिरिक्त स्तुतीचे खालील कांहीं श्लोक पाहा :

'पीत्वा पीत्वा पुनः पीत्वा पुनः पतति भूतले ।
उत्थाय च पुनः पीत्वा पुनर्जन्म न विद्यते ॥'

—महानिर्वाणतंत्र.

'मद्यपानं विना देवि तत्त्वज्ञानं न लभ्यते ।
अत एव हि विप्रस्तु मद्यपानं समाचरेत् ॥
देवानाममृतं ब्रह्म तदेव लौकिकी सुरा ।
सुरत्वं भोगमात्रेण सुरा तेन प्रकीर्तिता ॥'

—मातृकाभेदतन्त्र.

बंगालमधील लोकांच्या धर्मविषयक तत्त्वज्ञानावर या तंत्रतत्त्वज्ञानाचा एके काळीं किती जबरदस्त पगडा होता हें या उल्लेखावरून स्पष्ट होतें.

परंतु आज मात्र—!

मीं सांवलीला म्हटलें, 'जा, माझा पाठलाग करूं नकोस.'

परंतु सांवली निरन्तर माझी साथ करीतच राहिली.

सांवलीला चुकवावें म्हणून अनेक प्रकारें मीं प्रकाशाची योजना करून पाहिली.

हातांतील दीप मीं दिशादिशांनीं फिरविला.

परंतु सांवली माझ्या शरीराभोंवतीं रिंगण घालीतच राहिली.

एक कल्पना सुचून मी दीपप्रकाशाची मस्तकावरून योजना केली.

सावली दिसेनाशी झाली; परंतु तिला चोरून माझ्याच पावलांखालीं शिरतांना मीं पाहिलें होतें.

निराश होऊन सांवलीचा अखेरचा अन्त करावा म्हणून हातांतील दीप मीं मालवून टाकला.

अंधाराच्या अथांग सागरांत माझी इवलीशी सांवली विरून गेली.

याच आनंदांत डोळे मिटून कांहीं काळ मी स्वप्नसृष्टींत रंगून गेलों.

परंतु आज—

परंतु आज मात्र अनंत अंधारांतून एक तारका माझ्याकडे पाहून माझ्या वेडेपणाला नयन मिचकावीत हंसत आहे आणि हा दीप पुन्हां कसा लावावा यासाठीं माझ्या हृदयाची तगमग सुरू आहे !

—देवदत्त दाभोळकर





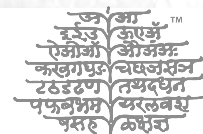
प्रा. शं. गो. तुळपुळे

यादवकालीन महाराष्ट्राचें महानुभावीय दर्शन : ३ :

[शके १२०० च्या आगेमागें रचले गेलेले ' लीळाचरित्र ' आणि ' गोविंदप्रभुचरित्र ' हे जे दोन महानुभावीय ग्रंथ, त्यांमधून यादवकालीन महाराष्ट्रीय समाजाच्या विविध अंगांचें दर्शन घडून, त्या समाजाच्या स्थिति-गतीची कांहीं कल्पना करतां येते. प्रस्तुत लेखमालेंतून लेखकानें या दोन महानुभावीय ग्रंथांच्या आधारें यादवकालीन महाराष्ट्राची सामाजिक पाहणी करण्याचा प्रयत्न केला आहे. या लेखमालेंतील पहिले दोन लेखांक ' नवभारता 'च्या जून आणि जुलै (१९५१) च्या अंकांत येऊन गेले असून त्यांत जातिभेद, विटाळ, सामाजिक सुरक्षितता, अधिकार व अधिकारी, गुन्हे व शिक्षा, शेती व शेतकरी, व्यापार व व्यापारी, उद्योगधंदे, नाणीं, सण व सोहळे इत्यादींविषयीं तत्कालीन उल्लेखांचा विचार त्यांत केला आहे.]

स्त्रीजीवन

यादवकालीन महाराष्ट्रांतील स्त्रीजीवनाची थोडी-फार कल्पना प्रस्तुत चरित्रग्रंथांवरून येणें शक्य आहे. या काळांतील सर्वसाधारण स्त्री ही भोळीभाबडी व उपेक्षणीय मानली जात असावी, असें एका प्रसंगीं चक्रधरांनीं काढलेल्या उद्‌गारांवरून वाटतें. एकदां आउसेनें केलेली आपली स्तुति ऐकून गणपति आपयो-सारख्या विद्वानास संतोषानें डोलतांना पाहून चक्रधर त्यांस म्हणाले, "हे काइ भटो : तुम्ही विद्वांस : कांहीं शास्त्र जाणा : हे आऊ स्त्रीमनुष्य : हे काइ स्तुति करीते असत : तुम्ही काइ तोखत असां :" (उ. ७७). वरील उद्‌गार सूचक आहेत. बायकांत पांडित्य करणें सोपें असतें हें चक्रधरांनीं अन्य प्रसंगीं काढलेले उद्‌गार वरील विधानास पोषक-च आहेत (उ. २८५). साहजिकच या अजाण स्त्रीस प्रपंचावांचून अन्य व्यवसाय नसावा, असें प्रपंचांतील कष्ट उपसून शिणलेल्या स्त्रियांच्या कांहीं उद्‌गारांवरून वाटतें. एकीकडे 'थोर सासुरवास' सहन करीत सात लेकींचे कष्ट करणारी भूतानंदा आपलें ' स्त्रीपण ' कधीं संपणारच नाहीं या कल्पनेनें ' कांटाळ 'देते, म्हणजे भीतीनें थरारते. (उ. ३८२); चक्रधरांच्या दर्शनास आलेली एकाइसे त्यांच्याभोंवतीं पुरुष-मंडळींची दाटी पाहून आपणांस कोणी कांहीं बोलेल या भीतीनें तशीच नमस्कारहि न करतां माघारीं जाते व या प्रसंगानें ' बाइ, एका पोरिया कारणें सातापांचांचा सासुरवासु साहिजे : मा एसना विश्वाचा पति परमेश्वरु : तेणेंसि घरणें मांडिलें असें तरि, जगाचा सासुरवासु साहिजे कीं : ' (उ. ३७६) याप्रमाणें मार्मिक उपदेश चक्रधर तिला करतात. रामाइसेस कोणाची ' आयावेंधनीं आक्षेपता ' म्हणजे जाण्यायेण्याची आडकाठी नाहीं, ती आपल्या-पुरती स्वतंत्र आहे, तरी तिच्या इच्छेप्रमाणें तिला चक्रधरांनीं आपल्यापाशीं राहूं द्यावें अशी शिफारस बक्षिष्ठदेव करतात (उ. २६०). सात्रळा-पुरच्या एका ब्राह्मणाची सून सासुरवास आणि नवऱ्याकडून होणारी मारहाण व छळ यांस कंटाळून गोविंदप्रभूंस आपलें माहेर कल्पून त्यांच्याकडे जाते. (गो. १५६). कोणा विठ्ठल जोशाची बायको आपल्या सुनांना ताक वाढून आपण नित्य दुधाशीं जेवते (गो. ३८) व एक माळीण आपल्या टोपलींतील मोहाळू गोविंदप्रभूंनें खाऊन टाकलें तर त्यामुळें सासू कोपेल या भावनेनें भीतिग्रस्त होते (गो. १७२). वरील पांच चित्रांतून तत्कालीन स्त्रीस होणाऱ्या सासुर-वासाची कांहींशी कल्पना येईल. परित्यक्ता आणि विधवा यांचींहि दोन-चार चित्रें आढळतात. पैकीं नवऱ्याला व सासु-सासऱ्यांना आवडत नाहीं म्हणून घराबाहेर काढल्यानें जिला कावरें लागलें अशा जसमाइसेची हकीगत वाचण्यासारखी आहे (पू. ७१). विरक्ताची पत्नी ही रूढार्थानें जरी परित्यक्ता नसली तरी परित्यक्त्येच्या वांट्यास येणारीं दुःखें तिच्याहि वांट्यास येत असल्यामुळें तिचा विचार येथेंच करणें बरें. वैराग्य धारण करून





ज्यांनीं प्रपंचत्याग केला आहे, अशांच्या बायकांची करुण कहाणी दोन-चार ठिकाणीं ऐका-वयास मिळते. पैकीं सर्वसंगत्याग करून चक्रधरां-कडे आलेल्या नागदेवाची बायको गंगाइसा ही एकप्रकारें परित्यक्ताच असून तिनें नागदेवास अनुलक्षून 'जळो जळो ऐसिया पुरुषांचें जियालें : तें पुरुष आच्छइं कां जीताती ? जयाचेया बाइला अन (अन्न) नाहीं, वस्त्र नाहीं : तया पुरुषा लाज नाहीं' याप्रमाणें शिव्या देऊन आपला संताप व्यक्त केला आहे. (उ. २९). पण नवरा मरता तर बरें होतें असें म्हणणारी हीच गंगाइसा तो प्रत्यक्ष अंग खोडवळून पडला असतां हातपाय पिटून रडूं लागते व ज्याच्यामुळें आपण पांच सुवासिनींत मिरवूं शकतों तो आपला पति नागदेव कसा का होईना पण जगावा अशी इच्छा धरते, हें आर्य स्त्रीच्या अभिजात पातिव्रत्याचें द्योतक म्हटलें पाहिजे (उ. ३०). असो. एका प्रसंगीं आउसेनेंहि, जे गृहत्याग करून चक्रधरांकडे येऊन राहिले व ज्यांच्या अग्निव्र ह्मणांना साक्ष करून हातीं लावलेल्या बायका त्यांच्या नांवानें मागें खडे फोडीत आहेत, अशा नागदेवांसारख्या विरक्तांना बोल लावला आहे (उ. ६१). लक्ष्मींद्रभटाच्या बायकोची हकीगत याहूनहि उत्कट आहे. गृहत्याग करून गोविंदप्रभूकडे गेलेल्या आपल्या नवऱ्यास 'आपण परत आणूंन' अशी पैज घेऊन शृंगार करून निघालेली व 'तुम्ही घरीं येतां कीं मी या बरोबर आणलेल्या माणसाशीं घरवात करूं ?' याप्रमाणें नवऱ्यास धमकी देणारी ही स्त्री त्याच्या तोंडून 'उत्तम ! आण त्याला, मी तुझी सेंस भरीन' असें उत्तर ऐकून 'नागवलियें वो नागवलियें' असें म्हणून बोंब ठोकते व धाय मोकलून रडूं लागते (गो. २१३). वरील चित्रांतून स्त्रीची पतिनिष्ठा व्यक्त होत असली तरी तिच्या अगतिकतेचीहि तीं सूचक आहेत. नागदेवाची बायको गंगाइसा म्हणते त्याप्रमाणें 'धन नाहीं, बापु नाहीं, भाऊ नाहीं, बाणी धान्य घालीत नाहीं, लेकरांना दुभतें नाहीं अशा स्थितींत 'एकें गाइगेनि स्यां किती दीस बावरावें ?' ही र शुद्ध लौकिक स्वरूपाची आहे (उ. ३०).

यादवकालीन स्त्रीजीवनाचीं इतर अंगें पाहिल्यास कांहीं स्त्रिया दुसऱ्याचीं सरवळीं वळून देण्याचा—व त्यांतील थोडीं स्वतःकडे ठेवून घेण्याचा—उद्योग करीत असाव्या असें वेसाईच्या हकीगतीवरून वाटतें (उ. ९८). त्यांच्या कलाकौशल्याची कल्पना रामाइसेनें चक्रधरांसाठीं भेट म्हणून आणलेल्या नारळावरून येऊं शकेल. हा 'नारिएळ गोळा' सोलून, खडीनें घोटून, उजळ—नितळ करून तिनें त्यांत साखर भरून तो बंद केला होता (उ. २५९). महदायिसेनें भरलेल्या 'रंगमालिका' व 'पञ्चें' हीं तत्कालीन स्त्रियांच्या कलाकौशल्याचींच द्योतक होत (उ. २७३). वयस्क स्त्रिया पुराण ऐकावयास जात हेंहि महदायिसेच्या आठवणीं-वरूनच कळतें (उ. २७८). माता-पिता, सासू-सासरा व भ्रतार हे स्त्रीचे पांच गुरु समजले जात, अशा अर्थाचें चक्रधरांचें वचन आहे (उ. २८३). प्रवासांत स्वयंपाकपाण्याची व्यवस्था स्त्रियांकडे असे, असें 'तुम्ही आम्हां सांघाते येतीति तरि आम्हां अनपाणियां सुरवाड्ड होता', या दादोसांनें महदायिसेस अनुलक्षून काढलेल्या उद्‌गारांवरून वाटतें (उ. २७३). स्त्रिया कांडतांना ओव्या व विवाहप्रसंगीं धवळे म्हणत असें दोन लीळा सांगतात. (उ. २७१, गो. २२४). बालविवाह (उ. ११७) व 'रांडें बाइलेशीं पाट' म्हणजे म्होतूर (गो. १५५) यांचेहि उल्लेख आढळतात. उपवर कन्येची चिन्ता बापास तेव्हांहि लागे (गो. ९५). जिला मुलें होतात पण तीं जगत नाहींत अशा स्त्रीस 'मृतवांझ' म्हटल्याचें आढळतें (गो. ९१). कुंकवासारखीं लालभडक वस्त्रें नेसणाऱ्या वरमायेचा उल्लेख एका ठिकाणीं आला आहे (गो. १२२). बाळंतपण ही स्त्रियांच्या आयुष्यांतील जी महत्त्वाची गोष्ट तिचीं वर्णनें दोन-चार ठिकाणीं आढळतात. नववा महिना लागल्यावर गरोदर स्त्रीला कोणतेंहि घरकाम करूं न देणें, ती बाळंत झाल्यावर तिचें 'सुइर' करणें, लेकराचें नाळ कापणें, पथ्य करणें, बाळ-बाळंतिणीस चिकसा म्हणजे उटणें लावून न्हाणें घालणें, शेगड्या घालून शेक देणें, बाळंतिणीची वेळणी स्वयंपाक-घरांतील भांड्यांच्या उतरंडीस लावणें इत्यादि





चालीरीतींतील सातत्य ध्यानांत घेण्यासारखें आहे (उ. १३३, गो. ७२). स्त्रियांच्या वस्त्रप्रावरणांचा विचार करतां धोतर किंवा धोत्र (उ. १३३, ३७५), पातळ–लुगडें (गो. १८५), 'परवंडीचा खांडुवा' म्हणजे नेसलेल्या लुगड्याच्या केळ्यांतील फडकें (उ. १२१) व कांचोळी (गो. १८०) इतक्यांचे उल्लेख आढळतात. पैकीं धोतर हें केवळ धू.वस्त्र असावें. स्त्रियांच्या वेषभूषेचें वर्णन गोविन्द-प्रभुचरित्रांतील एका लीळेंत आलें असून, त्यांत 'मुड–न्राहियांची चोळी', हातीं 'कथलाचे दोरे', पायीं 'कासियाचें पोल्हरें', हातीं 'टीकेची मुदी' इत्यादि तपशील येतो (गो. १५३). नाकांत मोतीं घालून आलेल्या ठाकुरांच्या राण्यांचें वर्णन अन्य ठिकाणीं आढळतें (गो. २१७). ब्राह्मणांच्या स्त्रियांनीं नग्नस्नान करणें हें निषिद्ध असावें असें एका लीळेवरून वाटतें (गो. १८१). वैधव्य हें स्त्रीजीवनाचें एक महत्त्वाचें अंग असून त्याचे दोन-चार निर्देश येतात. विधवांनीं गंगास्नान अवश्य करावें (उ. ३७५), गळ्यांत पुष्पमाळ घालूं नये (उ. २८३), तसेंच 'लेवों नये, नेसों नये, खावों नये, न्हावों नये' व आपल्या भावांच्या हांड्या शिजवून, ते देतील तें घांसभर अन्न खाऊन राहावें एवढाच त्यांचा धर्म (उ. १३३), इत्यादि उल्लेखांवरून विधवेच्या तत्कालीन जीवनाची कांहीं कल्पना करतां येईल. चक्रधरशिष्या साधे हिच्या मुंडनाचा निर्देश एका ठिकाणीं असला तरी ही एक सांप्रदायिक बाब असल्यानें ती स्त्रीजीवनाची निदर्शक होऊं शकत नाहीं (उ. ३००).

पंथ आणि मतें

धर्म हें यादवकालीन समाजाच्या जीवनाचें प्रमुख अंग असल्यानें म्हाइंभटाच्या चरित्रग्रंथांतून नाना पंथ व नाना मतें यांचे उल्लेख येतात व त्यावरून तत्कालीन धार्मिक जीवनांतील वैचित्र्य डोळ्यांत भरतें. म्हाइंभटाच्या काळांत मंत्रतंत्रादि विद्येवर विशेष भर असून या विद्येचें आचरण करणारांचा एक स्वतंत्र पंथ असावा असें वाटतें. या तंत्रमार्गांत जसें देवतांना पाचारण करून 'यंत्रासन' रचिलें जाई (उ. २९४), तसेंच भूतसृष्टीस आवाहन करण्याचें सामर्थ्यहि तंत्रज्ञांत असे व ही भूतसृष्टि त्यांना वश होऊन 'खाए-गिळी' करीत आपल्या विक्राळ दाढा व आरक्त बटबटीत डोळे यांनिशीं त्यांनीं पाचारितांच येऊन उभी राही (उ. २९५). क्वचित् 'प्रल्हादविद्या' या नांवानें ओळखिल्या जाणाऱ्या या तंत्रविद्येतील सिद्धांचा 'आगमसमय' म्हणून असे व त्या वेळीं छायापुरुष, देवदेवता किंवा भुतेंखेतें यांचे नानाप्रकारचे चमत्कार ते सिद्ध करून दाखवीत. स्वतः कमळाची आंगी लेऊन मिलमिलणाऱ्या डोळ्यांचीं व फुलफुलणाऱ्या ओठांचीं भुतें नाचविणाऱ्या या सिद्धांचें अस्तित्व मुख्यतः डोंगरांतील लेण्यांतून असे, असें पूर्वार्धांतील कांहीं उल्लेखांवरून वाटतें (पू. ४९ ते ५२). हे सिद्ध कुपी अभिमंत्रून तिच्यांतून स्वर्गांतील अमृत आणण्याचा चमत्कारहि क्वचित् करून दाखवीत. व प्रसंगीं स्वर्गांतून अमृत घेऊन येणारी ही कुपी वाटेंत अडवून तिचे तुकडे तुकडे करून टाकणारे सवाई सिद्धहि त्यांना भेटत, असें अदंडीनाथाच्या वृत्तान्तावरून कळतें (पू. ५९). 'राहाणें' घालून देवदेवतांचे देव्हारे माजविणाऱ्या आपलोची हकीगत उत्तरार्धांत आढळते (उ. ५). हठयोग हा तंत्रविद्येस जवळ असून 'जारक, पूरक, कुंभक व त्राहाटिक' यांनीं युक्त अशा हठयोगाच्या साधनानें वयस्तंभन व मृत्युंजय करून 'वळित पळित' म्हणजे रोगराईचें निवारण करणाऱ्या सिद्धांचा निर्देश पूर्वार्धांतील एका लीळेंत आहे (पू. ५६). हठयोगाच्या जोरावर कांबळ्याची मोट बांधून ती पाण्यांत घालून तिच्यावर तरंगणें, किंवा स्वतःस देवळांत कोंडून घेऊन पुनः बाहेर प्रकट होणें यांसारखीं 'चेटक कार्यें व पवन कार्यें' म्हणजे ऋद्धि-सिद्धि हे सिद्ध दाखवीत, असें चक्रधरांनीं सांगितलेल्या कुइराम नामक पुरुषाच्या हकीगतीवरून कळतें (पू. ६१). या दृष्टीनें स्वतःच्या देहापासून वेगळें होण्याची विद्या जाणणाऱ्या आदि-महादेव नामक महात्म्याचा वृत्तान्त वाचनीय आहे. (पू. १७१). नुसती दृष्टिक्षेप करून झाडावरील नारळ काढून घेणारा कान्हा व आपल्या सामर्थ्यानें ते नारळ पुन्हां झाडास चिकटवून देणारी बहुडी यांची कथाहि मनोरंजक असून, हठयोगानें प्राप्त





होणाऱ्या ऊर्ध्वरेतत्वासारख्या सिद्धींचें स्वरूप उघडें करून दाखविणारी आहे (उ. ४२२). हे तंत्र-सिद्ध त्यांच्याबरोबर अंतराळीं सातशें व भूमंडळीं सातशें डवुरवा म्हणजे डमरु वाजत गाजत आहेत अशा थाटांत जात, असें कांहीं उल्लेखांवरून वाटतें (उ. ४१८). पीस फिरवून दुसऱ्यास निद्रावश करणारा चक्रधरोक्त 'लाघवी' हाहि एक तंत्र-मार्गीच म्हटला पाहिजे (उ. ४१३). शाक्तांचा वाममार्ग हाहि तंत्रमार्गाच्या जवळ असून त्याचा जो उल्लेख आढळतो त्यावरून पाहतां मदिरापान हें त्यांतील वैशिष्ट्य दिसतें. (गो. २९३). नाथपंथाचा निर्देश दोन ठिकाणीं आला असून त्यांतील एकावरून या पंथास 'पिवळी दांडी' करण्याची किमया म्हणजे तांब्याचें सोनें करून दाखविण्याची किमया ज्ञात असावी असें वाटतें (पू. ३३०; उ. ८१)- संन्यासमार्गाचे दोन-चार उल्लख आढळतात. त्यांपैकीं तीन ठिकाणीं शिखा-सूत्रांचा त्याग करून किंवा 'धोत्र फाडून व डोई बोडून' उत्तरापंथीं जाणें म्हणजे संन्यास ही कल्पना दिसते (उ. ५३, ९४, २९७). कांहीं संन्यासी वादविवाद करून जैतपत्रें मिळवीत गांवो-गांव फिरत व जो संन्यासी वादांत निरुत्तर होई त्याचें 'मठापत्य, पुस्तकभांडार, मळा, वाड-वृत्ति' इत्यादि सर्व कांहीं जिंकलें जाई (ए. ५१, ५२). पुष्कळसे संन्यासी अहंमन्य असल्यामुळें त्यांच्या वेषाचा निदर्शक असा ''भगवा' हा शब्द क्वचित् उपरोधानेंहि योजण्यांत येई (उ. ४१४). महानुभावपंथांत स्त्रियांचेंहि मुंडन केलें जात असावें असें साधेच्या एका आठवणीवरून वाटतें (उ. ३००).

यांशिवाय इतर कांहीं पंथीयांचेहि उल्लेख 'लीळा-चरित्रां'त येतात. त्यांत जाखेराचा देव्हारा घेऊन सुपल्या नाचविणारी जोमाईसे आहे (पू. ३२३). भणदींतील निखारे घेऊन 'भलोलो' असें म्हणत दुसऱ्यास भय दाखविणारी आउसे आहे (उ. ९). उरावर जळती शेगडी ठेवून 'पैरा गा, पैरा गा' असें मोठ्यानें ओरडत भिक्षा मागणारा बैरागी आहे (उ. १८९). गात-नाचत महोत्सव करणारा 'भागवतां'चा मेळावा आहे (पू. ४३). मासोपवासिनी आहेत (ए. २४; गो. २००), तशा पयोवर्तिनीहि आहेत (पू. ३४). 'कनवृत्ती'नें राहणारे ब्राह्मण आहेत (ए. १४). 'टिळा—जानवें' करून तीर्थांत बुड्या मारणारे 'पाणिबुडे' म्हणजे कर्मठ आहेत (पू, ७२; उ. ३७६). पूर्ववयांत 'गोपाळमंत्री दीक्षा' घेणारे स्वतः चक्रधर आहेत. (ए. ५). प्रत्यक्ष हत्ती अंगावर धांवून आला तरीसुद्धां बौद्धांच्या 'वस्रै' मध्यें पाऊल न टाकणारे आचार्य आहेत. (पू. १९८). काठी-खापरी कंथा धारण करून भिक्षा मागणारे जोगी आहेत (पू. ६९, ७०). डोई बोडून, धोतर फाडून 'उत्तरापंथें' गमन करणारे संन्यासी आहेत (पू. २६५). 'गोरक्ष फोकरून' भिक्षा मागून 'उदो उदो' करीत चक्रधरांस व गोविंदप्रभूंस ओवाळणारी आउसेसारखी जोगीण आहे (उ. ४३६, गो. १८६, १८७). पाडव्याच्या दिवशीं डोईस मोरपिसांचें वेष्टण, अंगीं नीलवर्ण उटी व हातीं चिपळ्या अशा वेषांत येऊन भिक्षा मागणारे वासुदेव आहेत (गो. १५४) व चवाठ्यावर अक्षत—कवडा घेऊन बसणाऱ्या जखिणी आहेत. (उ. ३८). 'ब्राह्मणीची महात्मी' कशी करीत त्याचें वर्णन आउसेच्या आठवणींत वाचावयास मिळतें. आउसेस महात्मी म्हणजे महानुभाव-पंथाची दीक्षा देतांना चक्रधरांनीं प्रथम तिचे तांब्यापितळेचे देव पाण्यांत बुडवून टाकले, तिच्या कानांतील मुद्रा काढून घेतल्या व तिला दोन साधीं वस्त्रें देऊन 'सक्षा' केली असें म्हाइंभट सांगतो (पू. ३६५).

व्रतें-वैकल्यें

व्रतें-वैकल्यें ही समाजाच्या धार्मिक जीवनांतील एक महत्त्वाची बाब असून, तिचीं अनेक स्वरूपें म्हाइंभटाच्या चरित्रग्रंथांतून पाहावयास मिळतात. त्यांत पर्व किंवा पर्वणी विशेष लोकप्रिय दिसते. त्यांतहि पुन्हां सोमवारीचें किंवा सोमपर्वाचें माहात्म्य अधिक दिसतें. स्नानें, तर्पणें, पिंडप्रदानें हें सर्व सोमवारीस होई (उ. ८१, २२७, २२९, ३५२). अशाच एका सोमवारीस सर्व शिष्य-मंडळींनीं मिळून चक्रधरांस अभ्यंग स्नान घालून चंदनाची उटी देऊन पुष्पमाला व विडे अर्पण केल्याचा उल्लेख आढळतो (उ. ३०२). सोमवारी नसतांहि

शिष्यांनीं चक्रधरांस व गोविंदप्रभूंस ‘ दवण्याचें पर्व ’ म्हणजे दवणा विधिपूर्वक वाहण्याचा सोहळा केल्याचें अनेक लीळा सांगतात (पू. १०१, उ. ११, गो. ११७). क्वचित् पर्वांच्या निमित्तानें शिष्य गुरूस ‘ पविते ’ म्हणजे सोंवळ्याचीं वस्त्रेंहि अर्पण करीत (पू. १३३). पर्वणीच्या विधीचें सविस्तर वर्णन गोविंदप्रभुचरित्रांत वाचावयास मिळतें. केशवनायक हे प्रतिवर्षी श्रावणी पौर्णिमेला गोविंदप्रभूंस पर्वणी करीत व त्या प्रसंगीं त्यांना सन्मानपूर्वक घेऊन येऊन मांडवांत मानाच्या आसनावर बसवून त्यांचें चरणप्रक्षालन करीत व होम-हवन होत असतांना त्यांस गंधाक्षता लावून जानवीजोड व रेशमी वस्त्र अर्पण करीत, असें हें वर्णन आहे (गो. ३५). सिंहस्थ पर्वणीसाठीं चक्रधरांनीं त्र्यंबकक्षेत्रास गमन केल्याचा उल्लेख एकांकाच्या शेवटीं येतो (ए. ७२). व्रतांत एकादशीचें व्रत सर्वांत अधिक रूढ दिसतें. उमाइसेसारख्या स्त्रिया बारमास एकादशी करीत (पू. १३६). एकादशी व्रतांत राळांदुळासारखे कांहीं पदार्थ खाल्ले असतां एकादशी मोडणें, त्या दिवशीं तांबूलसेवन निषिद्ध मानणें, एकादशीच्या रात्रीं सर्वांनीं मिळून गांवाबाहेरील पडशाळेंत जागरण किंवा हरिजागर करणें व दुसऱ्या दिवशीं एकादशीचा उपास पारणें करून सोडणें, हा तत्कालीन आचार-धर्म अद्यापहि रूढ आहे हें पाहून धार्मिक सातत्य डोळ्यांत भरतें (पू. २९१, उ. २११, २१२ गो. ३१, २४०). अनंतचतुर्दशीच्या अनंत-व्रताचा उल्लेख दोन ठिकाणीं आला आहे. त्या-वरून त्या दिवशीं रेशमी सुताच्या अनंताची पूजा, अनंताच्या कहाणीचें श्रवण व गोडधोडाचें जेवण या गोष्टी आजच्याप्रमाणेंच होत असें दिसतें (पू. १३८, उ. १६१). जन्माष्टमी किंवा गोकुळा-ष्टमी साजरी करण्याची रीतहि आजच्याहून फारशी निराळी नसावी असें बोणेबाईनें या उत्सवासाठीं केलेलें मातीचें गोकुळ, मातीचा कृष्ण व मातीची देवकी यांवरून वाटतें (ए. ६७). यादवकाळांत नवचंडीचें व्रतहि रूढ असून हा उत्सव नवचंडीस घट मांडून, नवधान्यें पेरून, फुलौरा बांधून व माळ लावून साजरा होई, आणि त्या प्रसंगीं कुमारींना आवंतण देऊन कांहीं गोडधोड करण्यांत येई असें आढळतें (गो. १०२, ११०, ११८). कुमारींनीं नदीकांठीं किंवा तळ्याच्या पाळीवर जाऊन वाळु-सार पुजणें व टिपऱ्यांच्या तालावर गाणें म्हणणें हेंहि एक तत्कालीन व्रत असावें (गो.३०८). लखुबाइसेनें ‘ अखतीज ’ म्हणजे अक्षय्यतृतीया चक्रधरांस उपाहार व घागरीचें वाण देऊन साजरी केल्याचा उल्लेख उत्तरार्धांत येतो (उ. ११८). तसेंच आषाढी पौर्णिमेपासून कार्तिकी पौर्णिमेपर्यंत शिवलिंगास रोज बेल वाहून शेवटीं दोन देवांस, दोन ब्राह्मणांस व एक स्वतःस या-प्रमाणें पांच रोटांनीं सांगता करण्याचें लिंगपूजाव्रत (उ. ३०३), व ‘ खीच, पातिया, दिवे, मुठिये, मुदा ’ इत्यादि उपाहारानें युक्त व वाणवशानें सिद्ध अशी रंगपूजा (उ. ४३६) यांचे स्वतंत्र निर्देश आढळतात. भावैची बारसी व चतुर्दशी यांचे उल्लेख दोन ठिकाणीं (उ. ४७१, गो. ९७) आले असून अन्यत्र भावैच्या पूजेचें सविस्तर वर्णन आढळतें. त्यावरून पाहतां भावैच्या दिवशीं वडेमांडे रांधून, उंडा पारास व मांडे मांडवास बांधीत आणि सुगडांतील हळदीघाटीनें भावै व हरळी शिंपून तें सुगड फोडून टाकीत असें दिसतें (गो. १२५). ‘परीख’ म्हणजे संन्याश्यांस बोलावून त्यांस जेवण घातल्याचा उल्लेख एका ठिकाणीं मिळतो (गो. ७१). रिधपुरांतील नरसिंहाच्या देवळांतील देवास रोज नैवेद्याचीं सात ताटें येत असल्याचें एक लीळा सांगते (गो. १११). ‘ काठिया ’ चा म्हणजे देवळांतील गुरवाचा आचारधर्म कसा असे हें वांकी गांवामधील सिद्धनाथाच्या देवळांतील कोथळोबा नांवाच्या गुरवाच्या नित्यक्रमावरून ध्यानांत येतें. हा गुरव रोज सकाळीं देवळांत जाऊन आपलीं वस्त्रें उतर-वून ठेवून कौपीनबद्ध होतो, घागर घेऊन नदी-वरून पाणी आणतो, देवळांतील ‘ कोणकोपटें ’ म्हणजे कानाकोपरा झाडून सडा घालून रंग-माळिका भरतो, पुन्हां नदीवर जाऊन स्नान करून परत येतांना ‘ तांबकळस ’ भरून पाणी आणतो, आपले श्वास शिवलिंगावर जातील म्हणून नाकास पदर बांधून लिंगपूजा करतो आणि शेवटीं दंडवत आणि





प्रदक्षिणा घालून परततो (गो. १९३). कटकांत म्हणजे राजसेवेचा तळ असे तेथें, कधीं गोदान होई व त्या निमित्तानें ब्राह्मणांस दक्षिणा मिळे, असें एका उल्लेखावरून वाटतें (उ. २९२). कांहीं अरिष्ट आल्यास तन्निवारणार्थ शांति करण्याची प्रथा होती व शांतीप्रीत्यर्थ 'खीचपुरियां'-चें रंधन करून जोगी व वैरागी यांना जेवण घातलें जाई (ए. ५०). श्राद्धविधीचे उल्लेख अनेक आढळतात. पैकीं एकावरून पितरांच्या श्राद्धदिनीं पतिपत्नींचा समागम अपेक्षित मानला जात असावा किंवा काय अशी शंका येते (ए. १). तसेंच श्राद्धप्रसंगीं पितर जेवावयास येतात (पू. २७४) व हरीच्या स्वप्नांत जसा त्याचा पिता माइता हा आला त्याप्रमाणें क्वचित् स्वप्नांत येऊन ते आपलें मनोगत बोलून दाखवितात (गो. ३१६, गो. ८२), या कल्पनांवर त्या काळांत पूर्ण श्रद्धा असलेली दिसते. श्राद्धासाठीं ब्राह्मणांस 'क्षेण' म्हणजे आमंत्रण आधींच देऊन ठेवून श्राद्धाच्या दिवशीं त्यांजकरवीं कल्प करवून त्यांस खिरीचें जेवण घालणें ही रीत आजच्याप्रमाणें तेव्हांहि रूढ होती (उ. ११, उ. १६०, गो. ८२). तसेंच श्राद्धप्रसंगीं जसें ब्राह्मणांस तसेंच गांवांतील प्रतिष्ठित अशा इष्टमित्रांसहि भोजनाचें निमंत्रण असे व त्यांचा सन्मान टिळे-तांबूळ देऊन केला जाई, असें रेइनायकाच्या आठवणींवरून कळतें. मात्र या प्रसंगीं नागदेव आणि नाथोबा या आपल्या शिष्यांस दुसऱ्याच्या घरीं श्राद्धाच्या जेवणास जाण्याबद्दल 'तुम्ही का गुरव का ब्राह्मण!' असें म्हणून चक्रधरांनीं बोल लावला आहे हें विशेष होय (उ. १०५). सोमवारीसारख्या पर्वणीस कित्येकजण आपापल्या पितरांचीं श्राद्धें करून त्यांना पिण्ड देत, हें आउसेच्या हकीगतीवरून कळतें. या प्रसंगीं 'लेकीहि मीच व लेकुहि मीच' असें मृत पितरांच्या एकुलत्या एक आउसेस वाटावें व तिनें आपल्या पितरांस पिण्ड देण्यासाठीं अधीर व्हावें यांत कांहींच आश्चर्य नाहीं (उ. ८१).

दानें, वृत्ति इत्यादि

निरनिराळ्या देवांना व ब्राह्मणांना दानें करून देण्याची प्रथा अति प्राचीन असून तिचे अनेक उल्लेख यादवकालीन ताम्रपट व शिलालेख यांतून येतात. प्रस्तुत चरित्रग्रंथांत अशा प्रकारचे उल्लेख थोडे आहेत. पैकीं पूर्वार्धांतील राणीनें वैजनाथाचें देऊळ करवून त्या प्रसंगीं ब्राह्मणांना वृत्ति दिल्याचा उल्लेख विशेष महत्त्वाचा आहे. कारण त्यावरून ज्यानें वृत्ति द्यावयाची त्याचें नांव 'काळाक्षरीं' म्हणजे शिलालेखांत व 'शासनीं' म्हणजे ताम्रपटांत घालण्याच्या पद्धतीवर स्वच्छ प्रकाश पडतो (पू. ९). ब्राह्मणांना नवीं 'अग्रें' म्हणजे अग्रहारें व वृत्ति दिल्याचा एक उल्लेख उत्तरार्धांतहि मिळतो (उ. ६). याच भागांतील एका लीळेवरून कांहीं मळ्यांचें 'उलींग' म्हणजे त्यांतील फुलेंफळें राणीच्या भोगवट्याकडे जात, असें आढळतें (उ. २६०). पोमाइसे नांवाच्या स्त्रीकडे बांकी गांवची साठ आलूंची वृत्ति असल्याचा निर्देश गोविंदप्रभुचरित्रांत आढळतो. (गो. १६७).

कलाकौशल्य

यादवकालीन महाराष्ट्रांतील कलाकौशल्याची थोडीफार कल्पना प्रस्तुत चरित्रग्रंथांवरून येऊं शकेल. पैकीं 'चौकरंगमाळिकां'चे म्हणजे रांगोळ्यांचे उल्लेख अनेक ठिकाणीं आलेले असून त्यांचा उपयोग जसा देवळांतून किंवा महोत्सवांतून तसा नगरशृंगारासाठींहि केल्याचे दाखले आढळतात (पू. ३१९, उ. २७३, गो. १८७). चित्रकलेस चित्रपाड असें म्हटलें असून पूर्वार्धांत चक्रधरांनीं आबाइसेस दिवसाकाठीं दोन मोरें 'लिहिण्याची' म्हणजे मयूरचित्रें काढण्याची आज्ञा केल्याचा व त्याप्रमाणें तिनें वान म्हणजे रंग मेळवून मठाच्या चारी भिंती मोरांनीं भरून टाकल्याचा उल्लेख आहे (पू. २४३). वस्त्रावरील कमळाचें भरतकाम (गो. २५७) व फाटक्या वोंगडीची 'तुणावण' म्हणजे रफूकाम (पू. २४८) याहि तत्कालीन कलाकुसरीच्या बाबी होत. शिवणकाम हीहि एक कला असून तें काम कांत्यानें करीत असें एका लीळेवरून कळतें (उ. ४२). फुलांचे अलंकार म्हणजे माळा गुंफणें ही कला नागदेव बाडेगांवच्याच एका माळ्यापासून शिकल्याचा उल्लेख आढळतो

(उ. १०). नारळ सोलून तो खडीनें घोटून उजळ करणें व आंत साखर भरून तो बंद करून टाकणें ही कृतिहि तत्कालीन स्त्रियांच्या कलाकुसरींत जमा होईल (उ. २५९). वक्तृत्वकलेच्या अंगोपांगांवर प्रकाश टाकण्याच्या दृष्टीनें गोपाळ पंडिताची हकीगत ऐकण्यासारखी आहे. हे गोपाळ पंडित 'रायाचे वक्ते' असून ते 'बरवें बोलों जाणत'. तसेंच ते 'शास्त्र वक्ते' असून ग्रंथाधारें न बोलतां 'उबेणें' म्हणजे उत्स्फूर्त बोलत म्हणून त्यांना 'स्थानी वक्ते' किंवा सभेंतील वक्ते असें म्हटलें आहे. अशा वक्त्याच्या वक्तृत्वाचे 'जाड-वाड' व 'कोड-कवतिक' हे विशेष गुण दिसतात. तसेंच वक्तृत्वांत रसपरिपोष अभिप्रेत असावा असें वाटतें. कारण या लीळेंत चक्रधरांनीं 'सावजाचा यावा' म्हणजे हिंस्र श्वापद उठल्याचें वर्णन करतांच सभेंतील श्रोत्यांची पळापळ सुरू होऊन भयानक रस अवतरला व त्यांनीं 'धुरेचा लाठु' म्हणजे शूराचा पराक्रम वर्णितांच सर्वांचे हात कमरेवरील शस्त्राकडे जाऊन वीररस अवतरला असें म्हाइंभट सांगतो. वक्तृत्वकलेंतील तपशिलाच्या दृष्टीनें वरील लीळा सूचक आहे (पू. ८१). चक्रधरांना ही कला चांगली अवगत असून ते मऱ्हाठी 'अनावर' म्हणजे अस्खलित बोलत असा स्पष्टोल्लेख एका ठिकाणीं मिळतो (उ. १११). तसेंच पंडितांत 'उघाणी' म्हणजे वाद नेहमीं होत व वादांत एकमेकांस अडविणें, आक्षेप घेणें व फेडणें, कोटिक्रमानें निरुत्तर करणें, इत्यादि प्रकार नित्याचे असत. इतकेंच नव्हे, तर 'वागेल' म्हणजे वाग्युद्ध संपल्यावर किंवा वाग्युद्धावरून सामर्थ्य-युद्धावर येणें हा प्रकारहि कधीं संभवे असें कांहीं लीळा सांगतात. याच लीळांवरून वादाचें जें माध्यम म्हणजे भाषा त्याविषयीं पंडितांच्या मनांतील रूढ कल्पनांचें ज्ञान होऊन संस्कृत आणि मराठी पक्ष यांतील विरोधाची थोडी कल्पना येते. त्यांतील म्हाइंभटासारख्या पंडिताचा संस्कृत भाषेविषयींचा दुरभिमान व चक्रधरासारख्या सर्वस्पर्शी पुरुषाचें मराठीविषयक प्रेम यांतील अंतर पाहण्यासारखें आहे (पू. ५९, उ. १११). असो. यादवकालांतील शिल्पकलेची कल्पना येण्यास पूर्वार्धांतील एतद्विषयक उल्लेख पुरे आहेत. त्यांत माणकेश्वराच्या लेण्यांचीं वर्णनें आलीं असून हीं लेणीं विवरांच्या योगें एकमेकांना जोडलेलीं असल्यानें 'हा अवघा डोंगरु पोकळ असे' असा आपला अभिप्राय स्वतः चक्रधरांनीं व्यक्त केला आहे (पू. ५० ते ५३). देवळांतून 'पेखणिकांचें पेखणें' म्हणजे नर्तिकांचें नाचकाम नित्य होई व नृत्यांत 'मादळींत, काशाळियां, वसकरू, चाकीकरू, आळतीकरू' इत्यादि नृत्यकलेचीं विविध अंगें व्यक्त होत अशी माहिती मिळते. (पू. २१). नृत्य पाहणारे सर्वसाधारण लोक अनभिज्ञ असल्यानें एकाद्या मर्मज्ञानें 'नाचणी'च्या 'कलेस रूप' करून तिच्या गुणांची अचूक पारख केली तर साहजिकच तिला अपूर्व आनंद होई (गो. १०७).

बांधकाम

यादवकालीन महाराष्ट्रांतील बांधकामाचे अनेक प्रकार म्हाइंभटानें आपल्या ग्रंथांतून उल्लेखिले आहेत. बहुतेक घरें माळवधी असत (ए. ७०), आणि घरांवरील धाब्यासाठीं लांकूडफांटा वापरला जाई (पू. २४७). एका समाइकीच्या जोत्यावर तीन भावांच्या चौक्या उभारून चाळीवजा बांधकाम केल्याचा उल्लेख गोविंदप्रभुचरित्रांत येतो (गो. ३०३). 'मातीकाम' चालू असल्याचे उल्लेख दोन-चार ठिकाणीं आढळतात, व त्यांवरून 'पेंड' म्हणजे मातीचा लगदा तयार करून 'गुंफा' किंवा कामचलाऊ झोपड्या बांधीत असें कळतें (उ. ६, ४७, १५१). कांहीं घरांना 'बाळाग' म्हणजे उघडा सज्जा असे (उ. १०३), व पडावयास झालेल्या बांधकामास आधार म्हणून जी भिंत बांधीत तिला 'भीड' असें म्हणत (उ. ३३५). मातीचा 'पल्हो' म्हणजे चिखल तयार करून बांधलेल्या विटांच्या ओट्यांचे दोन उल्लेख आढळतात. पैकीं एक ओटा तीन थरांचा असून दुसरा सात मात्रांचा आहे (पू. ३३८, उ. ३५५). तीन खणांचें चिरेबंदी वृंदावन तीन दिवसांत बांधल्याची हकीगत पूर्वार्धांत येते (पू. २६०). पाण्यावर 'सांडोवा' म्हणजे दगडाचा सेतु बांधल्याचे उल्लेख दोन ठिकाणीं येतात. पैकीं एक नांदोरजवळील 'क्षुद्रा' नदीवर बांधलेला असून दुसरा तीन पायऱ्यांचा सांडोवा





जेथें पाय ठरत नाहीं अशा 'जळांत' पाण्यावर म्हणजे खोल प्रवाहावर बांधला आहे (पू. ३०५, उ. १६). गोविंदप्रभुचरित्रांत 'खनी'-चा म्हणजे खणून काढलेल्या विहिरीचा उल्लेख असून ही विहीर 'चिरेबद्ध' करून वर 'सीसवेठी' म्हणजे कांठाची भिंत बांधून झाल्यावर तिचें उद्यापन करीत असें दिसतें (गो. १६५). बांधकामासाठीं लागणारा चुना तयार करण्याची रीत 'चुनेजाति निरूपण' या एकांकांतील लीळेंत आली आहे. 'खडे ऐसे भाजावे : ऐसीं ऐसीं द्रव्यें होआवीं : ऐसी मर्दना होआवी : इतुके दीस कुहिजों (कुजूं) दीयावा : मग ऐसा वाटावा :' याप्रमाणें चुना तयार करून तो कुत्र्यापुढें घालावा व त्यानें तो दही-भाताचा उंडा समजून आधाशीपणानें खाल्ल्यास तो चुना जमला असें समजावें. याप्रमाणें चक्रधरांनीं स्वतः 'चुने–जाति' सांगितली आहे (ए. ५६). उत्तरार्धांत पाषाणांच्या जातींचा उल्लेख आला असून त्यांत सीरसाळा, कांदवा, मुरबाळा व म्हैशा इतकीं नावें आढळतात (उ. २९९).

शिक्षण

शिक्षणसंस्था हें सामाजिक जीवनाचें एक प्रमुख अंग असून प्राचीन महाराष्ट्रांतील त्याच्या स्वरूपाची कल्पना येण्यास प्रस्तुत चरित्रग्रंथांसारखें दुसरें साधन नाहीं. या ग्रंथांतूनहि कांहीं थोड्याच पण महत्त्वाच्या अशा पुढील शिक्षणविषयक गोष्टी कळून येतील. विशेषतः गोविंदप्रभूंचें बालपण वर्णितांना म्हाइंभटा-च्या हातून तत्कालीन गुरुगृहाचें किंवा गुरु-कुलांचें सुंदर असें चित्र न कळत रेखाटलें गेलें आहे. त्यावरून मुलाचें मुंजीव्रत झाल्यानंतर त्यास एखाद्या पाढिक उपाध्यायाकडे पढण्यास ठेवणें, तेथें वेदाध्ययन करतांना मुलांनीं एकमेकांस 'चुकीभुली' सांगणें, व त्यांतील गुंडोसारख्या असामान्य बुद्धीच्या मुलानें गुरुपाशीं कधीं न म्हणतां कीं न वाचतां एकदम वेदाची कांडी म्हणजे चरणचे चरण घडाघड पाठ म्हणून दाखविणें इतक्या गोष्टी कळून येतात. तसेंच उपाध्यायाची ब्राह्मणी म्हणजे गुरुपत्नी घरीं शिकणाऱ्या मुलांना रानांतून वांसरांसाठीं गवत आणण्यासारखीं कांहीं कामें सांगे व मुलें तीं हौसेनें करीत, असेंहि याच लीळांवरून समजतें (गो. २, ३). यादवकाळांत निधिवास म्हणजे नेवासें व भामाठाण हीं दोन विद्येचीं केंद्रें म्हणून प्रसिद्ध असावीं असें उत्तरार्धांतील दोन लीळांवरून वाटतें. कारण त्यांत वामन मतिविलास हे निधिवासीं आणि इंद्रदेव हे भामाठाणीं राहून वेदाध्ययन करीत व अनध्यायाच्या दिवशीं चक्रधर आसपास कोठें असल्यास त्यांच्या भेटीस येत असा उल्लेख आहे (उ. १०६, १६०). म्हाइंभटाच्या स्वतःच्या हकीगतीवरून त्यानें आपला गुरु गणपति आपयो याजपाशीं पांच दर्शनें वाचलीं, पण पुढें 'प्रभाकर' नांवाचें सहावें दर्शन वाचण्याची सोय महाराष्ट्रांत नसल्यानें त्यास त्या दर्शनासाठीं तेलंगणांत जावें लागलें असें कळतें (उ. १११). उच्च शिक्षणाची स्थिति अशी असली तरी प्राथमिक स्वरूपाचें अध्ययन हें नांदेडसारख्या गांवांतून नित्य चालूं असावें असें गांवांतील पडशाळेंत शिकणाऱ्या मुलांच्या उल्लेखांवरून वाटतें. (ए. ३१) वेदाध्य-यन करणाऱ्यांत वार लावून स्वतःच्या जेवणाची व्यवस्था करणारे प्रौढ विद्यार्थी आजच्याप्रमाणें तेव्हांहि होते (उ. १६०). पोथी-पुराण हेंहि समाजशिक्षणाचें एक अंग होय व त्याचे उल्लेख दोन-तीन ठिकाणीं आढळतात. हीं पुराणें जशीं देवळांतून (गो. २१३) तशीं गदोभांडारी-सारख्या श्रीमंतांच्या घरांतूनहि चालत (पू. ८), व पुराण सांगणारे सारंगपंडित किंवा लक्ष्मींद्रभट यां-सारखे चांगले पाढिक विद्वान् असत. या पुराणांतून जशी ज्ञानगंगा वाहे, तसाच वक्तृत्वासहि भर येऊन नाना प्रकारचे रस साभिनय प्रगट होत (गो. २१३). हीं प्रवचनें कशीं चालत याची थोडी कल्पना एका प्रसंगीं स्वतः म्हाइंभटानें पदें करणें, अर्थ लावणें, शंका म्हणजे आक्षेप घेणें व त्याचा परिहार करणें हें सर्व आपणच करून 'गीता वाखाणिली' म्हणजे गीतेवर व्याख्यान केलें या वृत्तान्तावरून येऊं शकेल (गो. १३५). वरील सर्व उल्लेखांवरून एक गोष्ट स्पष्ट होते. ती ही कीं, यादवकाळांत वेदाध्य-यन व पुराणश्रवण हींच काय तीं शिक्षणाचीं अंगें असून आधिभौतिक किंवा लौकिक स्वरूपाच्या विषयाचें शिक्षण दिल्या-घेतल्याचा निर्देश चुकूनहि कोठें आढळत नाहीं.





गुरु-शिष्य

धर्म हें ज्या समाजाचें प्राणभूत असें अंग आहे त्या समाजांत नाना प्रकारचे धर्मगुरु व त्यांचे शिष्य यांचा सुकाळ असल्यास नवल नाहीं. यादवकाल हा वरील सिद्धान्तास अपवाद नसून त्या काळांतील महाराष्ट्रांत नाना प्रकारचे गुरु-शिष्य वावरत होते असें म्हाइंभटाच्या प्रस्तुत चरित्रग्रंथावरून कळतें. स्वतः चक्रधरांनीं एक स्वतंत्र पंथ स्थापन करून त्या पंथाचें गुरुत्व आपणाकडे घेतलें होतें ही गोष्ट प्रसिद्धच आहे. त्यांच्या गुरुत्वाचा विचार या प्रकरणांत कर्तव्य नसला तरी ते एक प्रातिनिधिक गुरु असल्यानें त्यांच्या चरित्रांतील गुरुशिष्यसंबंधावर प्रकाश पाडणाऱ्या कांहीं लीळांचा विचार येथें करणें अवश्य आहे. एकांकांतील एका लीळेंत एका निपुत्रिक ठाकुरानें आपल्या स्त्रीस पुत्रप्राप्तीस्तव चक्रधरांकडे पाठविल्याचा उल्लेख येतो. चक्रधरांनीं या प्रसंगीं आपली विरक्ति ढळूं दिली नाहीं ही गोष्ट निराळी (ए. ४४). चक्रधरांच्या भेटीस येतांना 'दर्शना'-साठीं म्हणून कधीं पानें-पोफळें तर कधीं केळें-नारिएळें, कधीं वस्त्रें तर कधीं खाद्यपदार्थ घेऊन येण्याचा प्रघात होता' हें अनेक लीळांतून दिसतें (ए. २५, ४१, पू. ६, १९, ५४). आपण 'एकले बोडके' संन्यासी असतांना बायाबापड्यांना जवळ घेऊन राहतों हें आपलें करणें कदाचित् 'लोकविरुद्ध' ठरण्याचा संभव आहे याची जाणीव स्वतः चक्रधरांनाहि असलेली दिसते (उ. २१३). एकदां तर काळदास भट नांवाच्या गृहस्थानें आपल्या तरण्याताठ्या विधवा लेकीस चक्रधरांची शिष्यमंडळी त्यांची सेवा करण्यास सांगतात हें ऐकून 'या महात्मयाचें ऐसेंचि' असें म्हणून त्यांची निंदाच केली आहे (उ. ३१०). वरील लोकप्रवाह तत्कालीन गुरुत्वविषयक वस्तुस्थितीचा निदर्शक आहे यांत शंकाच नाहीं. असो. चक्रधरांव्यतिरिक्त इतर गुरूंचे उल्लेखहि मधून मधून येतात. आपला शिष्य दुसऱ्या एका 'अवधूता'-कडे गेल्यानें अभिमानास पेटून त्यास विषप्रयोग करणाऱ्या पंचकौळाचार्यांची एकांकांतील कथा या दृष्टीनें वाचनीय आहे (ए. १९). घोडाखुडी नांवाच्या एका गुरूनें तर आपल्या शिष्यांना दुसऱ्याच्या घरांना आगी लावण्याची विद्या शिकविली होती असें कळतें (ए. २०). तोंडांत 'घुटिका' घालून 'उत्पवन' करून शिष्याच्या घरीं अदृश्य रूपानें जाणारें व त्यांच्या एकान्तींच्या खुणा त्यास सांगून चकित करणारे भोंदू गुरूहि लीळाचरित्रांत आहेत (ए. ४६, ४७). नग्न स्थितींत राहणाऱ्या गुरूंचा उल्लेख दोन ठिकाणीं येतो (पू. १९, १८२). आपले शिष्य चक्रधरांकडेहि जातात म्हणून त्यांनीं दर्शनार्थ आणलेली लाडवांची दुरडी मात्सर्यानें लाथाडून टाकणाऱ्या नरसिंहारण्य नांवाच्या गुरूची हकीगत मनुष्यस्वभावास धरूनच आहे. (उ. ७५). दोन बायांस आपल्या शिष्यिणी करून स्वतः मठपति होणारे कोणी उपासनीबावा चक्रधरांच्या वेळींहि होते असें एक लीळा सांगते (उ. १५७). स्वतःच्या गुरुत्वाचा अहंकार धरून दुसऱ्याच्या गुरूवर श्वानवत् गुरगुरणारे व तो गुरु आपल्या मार्गाचें उच्छेदन करील या भीतीनें त्याच्यावर 'यंत्रासन' म्हणजे मंत्रतंत्राचा प्रयोग करणारे महदाश्रमासारखे महात्मे आजच्यासारखे तेव्हांहि होते (उ. ३८०). या दोन चरित्र-ग्रंथांतून उल्लिखित असे बहुसंख्य गुरु भोंदू तर त्यांचे शिष्य सर्वस्वीं भाविक आणि अंधश्रद्ध असलेले दिसतात. गुरुसेवेसाठीं आपलें 'सर्वस्व' देणें हा तत्कालीन समाजाचा स्वभावच असावा. जगळदरणा नांवाच्या एका सधन भक्तानें गोविंदप्रभूंस दांडी, चवरी, नवा 'मांचा' म्हणजे पलंग, दुटी, वांकी, सांखळ्या, कांबी, घंगाळ, ताम्हण, ताट, वाटी, आरसा, फणी, लोहपात्र, दोन ताम्रकलश, एक जाडी व दोन दुभत्या गाई इतक्या वस्तु अर्पण केल्याचा उल्लेख त्यांच्या चरित्रांत आढळतो (गो. २६२). याच चरित्रांत उपाध्यायाच्या घरीं वेदाध्ययन करणाऱ्या बटूंनीं आपल्या गुरूच्या घरांतील वासरांसाठीं रोज प्रत्येकीं एक एक किंवा दोन दोन गवताच्या पेंढ्या आणण्याचा क्रम असल्याचा उल्लेख तत्कालीन गुरुकुलांतील जीवनाचा सूचक आहे (गो. ३).





Ethics of Punishment याविषयीं विवेचन : प्रा. श्री. गो. हुल्याळकर

दण्डाची नीतिमीमांसा

अपराध, पाप, गुन्हा अशांपैकीं कोणतेंहि दुराचरण व्यक्तीच्या हातून झालें, तर व्यक्तीला त्यासाठीं शिक्षा झालीच पाहिजे हें सनातन तत्त्व आहे व आतांपर्यंतच्या प्राचीन व अर्वाचीन सर्व समाजांनीं व धर्मांनीं हें तत्त्व मान्य केलें आहे. पापदंडन हें राज्यशासनाचें फार मोठें कर्तव्य असून तें योग्य तऱ्हेनें बजाविलें नाहीं, तर समाज उत्सन्न होईल, हा विचार सर्व स्मृतिकारांनीं व समाजशास्त्रवेत्त्यांनीं वादातीत म्हणून स्वीकारलेला आहे. अर्वाचीन काळांत जीवनशास्त्र, वैद्यकशास्त्र, मानसशास्त्र अशा अनेक शास्त्रांतील नव्या संशोधनामुळें दंडनाच्या शास्त्रांत अनेक नवीन प्रश्न निर्माण झाले आहेत. राष्ट्राराष्ट्रांचे संबंध अधिक जवळचे व म्हणूनच फार गुंतागुंतीचे झाल्यामुळें दंड्य कोण, अदंड्य कोण, न्यायप्रवक्ता कोण, तो अधिकार कोणाचा, त्याची मर्यादा कोणती याविषयींच्याहि अनेक शंका व अनेक नवीन विचार सध्यां पुढें मांडले जात आहेत. अशा वेळीं 'अपराध व त्याचें दंडन' या शास्त्रांतील कांहीं मूलगामी विचारांची चर्चा करणें अप्रस्तुत होणार नाहीं.

अपराध किंवा पाप हा शब्द या ठिकाणीं अत्यंत व्यापक अर्थानें वापरलेला आहे. केवळ बेकायदा कृत्य किंवा गुन्हा एवढाच त्याचा अर्थ अभिप्रेत नसून समाजविघातक असें कोणतेंहि दुराचरण इतका व्यापक अर्थ येथें अभिप्रेत आहे.

अपराधी व्यक्तीला शासन करण्याच्या विचारांत एक गोष्ट गृहीत धरलेली आहे. ती म्हणजे अपराधी व्यक्तीचें इच्छास्वातंत्र्य ही होय. सर्वच नीतिशास्त्राच्या मुळाशीं ही गृहीत गोष्ट असणें अवश्य आहे. कारण हें स्वातंत्र्य नसेल तर कोणत्याहि दुष्कृत्याची जबाबदारी अपराधी व्यक्तीच्या माथीं मारतांच येणार नाहीं. अपराध व त्याचें दंडन या शब्दांना पराधीन व्यक्तीच्या बाबतींत अर्थच उरणार नाहीं. इच्छास्वातंत्र्य किंवा स्वातंत्र्य या शब्दाचे दुर्दैवानें अनेक अर्थ रूढ झाले आहेत. पण येथें तो शब्द स्वाधीनता किंवा कृतिस्वातंत्र्य या अर्थानें उपयोजिलेला आहे. कृतिस्वातंत्र्याचा नेमका अर्थ काय आणि व्यक्तीची कोणती कृति स्वेच्छाप्रेरित समजावयाची हें निश्चित करण्यासाठीं जबाबदारी किंवा उत्तरदायित्व या शब्दाचा आशय प्रथम स्पष्ट करणें अवश्य आहे.

'माझ्या कृतीला मी जबाबदार आहें' असें जेव्हां मी म्हणतों, तेव्हां माझ्या या विधानाचा नेमका अर्थ काय असतो ? या विधानाच्या आशयांत पुढील गोष्टी समविष्ट झालेल्या आहेत : (१) त्या कृतीच्या आरंभापासून अखेरपर्यंत तिचा कर्ता जो मी तो अखंड, नित्य तीच व्यक्ति आहे. माझ्या 'मी'त्वांत केव्हांहि बदल झालेला नाहीं. (२) विचारार्थ घेतलेली कृति माझी आहे. (३) माझ्या कृतींतील धर्माधर्म जाणण्यास मी समर्थ आहें. (४) त्याचप्रमाणें माझ्या कृतीचे परिणाम जाणण्याइतकी बुद्धि मला आहे.

या 'जबाबदारी'च्या अर्थावरून एक गोष्ट निश्चित होते कीं, स्वाधीनतेवांचून जबाबदारी अशक्य आहे. कृति करणें वा न करणें हें जर माझ्या स्वाधीन असेल, तरच माझ्यावर तिची जबाबदारी येऊं शकेल, एरवीं नाहीं. माझी इच्छा म्हणजेच मी. आणि हा मी माझ्या वासनांपेक्षां




नेहमींच श्रेष्ठ असतों. तेव्हां माझ्या इच्छेच्या अनुज्ञेनें जी कृति झाली, जी कृति माझ्या इच्छेचा आविष्कार म्हणून होईल, तिचीच फक्त जबाबदारी माझ्यावर येईल आणि अशाच फक्त कृतींच्या न्याय्यान्याय्यतेचा विचार करतां येईल.

अपराध या सदरांत कोणत्या कृतींचा अंतर्भाव होऊं शकेल हें पाहिल्यानंतर त्या कृतींसाठीं जें शासन करावयाचें त्याच्या दृष्टीनें दुसरा एक महत्त्वाचा विचार आधीं करणें अवश्य आहे. पापकृतीच्या कर्त्याला स्वातंत्र्य आहे हें मान्य होतांच कृतीची जबाबदारी त्याच्यावर येते. आणि ती जबाबदारी सिद्ध झाली, कीं कर्त्याला जाब विचारणें हें ओघानेंच येतें. अपराध्याला त्याच्या अपराधाबद्दल शासन झालेंच पाहिजे याविषयीं दुमत नाहीं. पण या शासनाविषयींच एक प्रश्न उद्भवतो. तो असा कीं या शासनामुळें अपराधी व्यक्तीमध्यें कांहीं सुधारणा होते काय? त्याच्या दुष्कृत्यांची तीव्रता या दण्डनामुळें कांहीं कमी होईल काय? या प्रश्नाच्या उत्तरासाठीं अपराधदण्डनाच्या कांहीं परंपरागत उपपत्तींचा विचार येथें करावयाचा आहे.

दण्डनाच्या भिन्न उपपत्ती
(Theories of Punishment)

भिन्न भिन्न नीतिशास्त्रज्ञांनीं अपराधदण्डनाच्या ज्या उपपत्ती सांगितल्या आहेत त्यांत पापाचें मूळ स्वरूप व त्याचे परिणाम यांची चिकित्सा केलेली आहे. या उपपत्तींचें परीक्षण केलें तर, असें दिसतें कीं न्यायदान हा जो दण्डनाचा अंतिम हेतु तो केवळ नैतिक उपाय-योजनांनीं सफल होत नाहीं. शिक्षा किंवा दण्ड हें कांहीं साध्य नव्हे, तें साधन आहे. आणि न्यायाची प्रस्थापना हें त्याचें उदात्त असें साध्य आहे. पण तें प्राप्त करून देण्यास केवळ नीत्युपदेश पुरा पडत नाहीं असें दिसतें. भिन्न उपपत्तींच्या समालोचनावरून हें स्पष्ट होईल.

(१) प्रतिबंधक दण्डन (Preventive Punishment)—या प्रकारच्या दण्डनाचा हेतु असा आहे कीं तोच अपराध पुन्हां करण्यास अपराधी व्यक्तीस असमर्थ करावें. दहशतकारी शिक्षेंत व या शिक्षेंत फरक आहे. प्रतिबंधक शिक्षा ही, आपण साप किंवा वाघसिंहादि जे हिंस्र पशु त्यांना शिक्षा करतों म्हणजे ठार मारतों, तशा प्रकारची आहे. इतरांनीं धडा घ्यावा हा यांत हेतु नसतो. ती व्यक्ति तो गुन्हा फिरून करण्यास असमर्थ व्हावी हा हेतु तींत असतो. या प्रकारांत फटके मारणें, हातपाय तोडणें, किंवा शेवटीं देहान्तशिक्षा यांचा अंतर्भाव होतो. गुन्हेगार या जगांतून नाहींसा झालेलाच बरा, असें या शिक्षेंत धोरण असतें. प्लेटो म्हणाला त्याप्रमाणें येथें 'न्यायाधीश चोराला शिक्षा करतो, ती त्यानें पुन्हां शेळ्यामेंढ्या चोरूं नये म्हणून.'

(२) दहशतकारी दण्डन (the Deterrent Theory of Punishment)—उलट दहशतकारी दण्डन हें इतरांनीं धडा घ्यावा म्हणून केलेलें असतें. इतरांना विघातक होणारें प्रत्येक दुष्कृत्य हें त्याच्या कर्त्यालाहि तितकेंच विघातक करून सोडलें पाहिजे आणि अशा रीतीनें लॉक म्हणतो त्याप्रमाणें 'अपराध्याला हा सौदा महाग झाला पाहिजे' असें हें तत्त्व आहे.

प्रतिबंधक व दहशतकारी अशा ज्या दोन उपपत्ती आपण पाहिल्या, त्यांचा थोडा विचार केला तरी आपल्या हेतूच्या दृष्टीनें त्यांत एक मोठें वैगुण्य आहे असें दिसेल. यांत अपराधी व्यक्तीच्या सुधारणेचें तत्त्व अंतर्भूत झालेलें नाहीं. तिच्याकडे समाज एक विघातक, भयावह वस्तु म्हणून पाहातो. समाजाच्या बऱ्या-वाइटाच्या धोरणानें ही शिक्षा तिला केलेली असते. समाजांत ही व्यक्ति नको, कारण समाजाला तिचा त्रास होईल, तिला शिक्षा व्हावी म्हणजे इतरांना दहशत बसेल, असें हें अन्यसापेक्ष धोरण आहे. अपराधी व्यक्तीच्या दृष्टीनें या शिक्षांना नैतिक मूल्य कांहींच नाहीं. यायोगें या शिक्षांमुळें गुन्हेगारांची सन्मार्गाकडे प्रवृत्ति होण्याऐवजीं वाममार्गाकडे होण्याचाच संभव जास्त. एखाद्या मनुष्याची मूलप्रकृतिच जर पापदुष्ट असेल, तर असल्या दण्डनानें ती सुधारणार कशी? फ्रॉइड म्हणतो त्याप्रमाणें 'मनुष्य हा समाजांतून विलग झाला, एकाकी झाला, तर तो पशूपेक्षांहि जास्त हीन होतो.' हें जर खरें असेल तर दण्डनाचे वरील प्रकार आपला अंतिम हेतु कधींच साध्य करूं शकणार नाहींत.

अनुक्रमणिका





(३) शीलवर्धक दण्डन (Reformative or Educative Theory of Punishment)— अलीकडे गुन्हेगारी-चिकित्साशास्त्र अमेरिका, जर्मनी, इटली इत्यादि देशांत लोंब्रोसो-सारख्या पंडितांनीं बरेंच परिणत केलें आहे, त्याअन्वयें पापप्रवृत्ति हा एक मानसिक रोग आहे, असें मानलें जातें. कांहीं लोक जन्मजात गुन्हेगार असतात, तर कांहीं परिस्थितिजन्य गुन्हेगार असतात. जर्मनींत १९३१ सालीं फॅसिस्ट कोडा-अन्वयें गुन्हेगारांचें स्पष्ट वर्गीकरणच केलेलें होतें. प्रासंगिक गुन्हेगार सोडले तर बाकीच्यांचे या कोडानें तीन वर्ग केले होते. सराईत, धंदेवाईक व जन्मजात हे ते तीन वर्ग होत. अशा रीतीनें पापप्रवृत्ति ही आनुवंशिकतेमुळें किंवा परिस्थितीमुळें निर्माण होत असल्यामुळें तिच्याकडे एक रोग या दृष्टीनें सध्यां पाहातात. अर्थातच फटके मारणें, तुरुंगवास किंवा देहान्त या शिक्षा रानटी समजल्या जातात. कारण अपराधी व्यक्तीस सुधारणें हा दण्डनाचा हेतु असून त्या व्यक्तीला नाहींसें करणें हा नसतो. अलीकडे या शीलसंवर्धक दण्डनाला फार महत्त्व आलें आहे. गुन्हेगार हा एक रोगी व तुरुंग हें एक रुग्णालय किंवा अर्वाचीन सुखसोयींनीं संपन्न असलेलें एक घरच मानलें जातें. गुन्हेगाराचा मानसिक पुनर्जन्म घडवून आणणें हा येथें अंतिम हेतु असतो. गेल्या दहा-वीस वर्षांत हिंदुस्थानांतहि तुरुंगांच्या नियमावलींत गुन्हेगारांना सुधारण्याच्या दृष्टीनें कांहीं नवीन कलमें घालण्यांत आलीं आहेत.

शीलसंवर्धक दण्डनाचा जो शैक्षणिक हेतु त्यावर भर देऊन कांहीं लोक अगदीं अतिरेकी टोंकाला गेले आहेत. त्यांच्यांतील सॅम्युएल बटलर-सारखे कांहीं लोक तर असें म्हणतात कीं, 'प्रत्येक गुन्हेगाराला रुग्णालयांत पाठवावें आणि प्रत्येक रोग्याला तुरुंगांत धाडून द्यावें.' गुन्हेगार हा मनानें अधू असतो. त्याच्या कृत्याची जबाबदारी त्याच्या माथीं फारशी येत नाहीं, म्हणून त्याला रुग्णालयांत धाडावें. रोगी हा कांहीं मनानें अधू नसतो. आपल्या अत्याचारांचे परिणाम जाणण्यास तो समर्थ असतो. असें असूनहि त्यानें आचार-स्वातंत्र्याचा दुरुपयोग केलेला असतो; म्हणून त्यास तुरुंगांत धाडलें पाहिजे.' असें हें मत आहे. येथें जबाबदारीच्या कल्पनेचा पूर्ण विपर्यास झाला आहे असें दिसतें.

या दण्डन-प्रकारांतील मोठें वैगुण्य हें आहे कीं, प्रकृतिविपरीतत्व (abnormality) व अधोगतिशीलत्व (degeneracy) यांच्या बाबतींत दण्डन हें अगदीं अव्यवहार्य आहे. प्रकृति-विपरीतांच्या बाबतींत दहशतकारी शिक्षेचा सुद्धां उपयोग नसतो, मग शीलवर्धक शिक्षेचा काय पाड? तेव्हां असल्या व्यक्तींचा ललाटलेख असाच लिहावा कीं, ज्यामुळें तिला व इतरांना दहशत बसेल! शीलवर्धक दण्डनाचा मार्ग आपण सरसकट सर्वत्र अनुसरला, तर सुखसंपन्न निवास, प्रेमळ, सौजन्यपूर्ण वागवणूक आणि खेळ, ग्रंथालय यांसारख्या सुखसोयी, यांमुळें गुन्हेगारीला उत्तेजनच मिळेल. गुन्हेगाराला पश्चात्ताप तर होणार नाहींच, पण इतरांना आणखी या जीवनाचा मोह वाटूं लागेल.

दण्डनाच्या पहिल्या दोन प्रकारांत अपराधी व्यक्तीचा हिशेब नसे. समाजाच्या हिताच्या दृष्टीनें सर्व विचार चाले. या तिसऱ्या प्रकारांत दुसरें टोंक गांठलें आहे. येथें सर्व भर व्यक्तिहितावर असून समाजकल्याणाकडे पूर्ण दुर्लक्ष झालेलें आहे.

(४) प्रतिहिंसक दण्डन (Retributive Theory of Punishment)—या पद्धतींत टोल्यास टोला हें धोरण अवलंबिलेलें असतें. कोणत्याहि सुदृढ वृत्तीच्या समाजांत अन्यायाची परत-फेड झालीच पाहिजे अशी भावना जागरूक असते. या पद्धतीनें ती तृप्त होते. यांत सूडभावनेचें शमन होतें. ही भावना केवळ अपकृताच्याच मनांत असते असें नव्हे तर, त्याच्याशीं असलेल्या सहानुभूतीमुळें सर्व समाजाच्या मनांत असते. या दण्डनांतील मुख्य तत्त्व हें कीं, अपकाराला अपकारच भिडविला पाहिजे. व्यक्ति जशी लोकांशीं वागेल तसेंच लोकांनीं तिच्याशीं वागावें. या दण्डनतत्त्वाला कँट हा अनुकूल असावा असें दिसतें. पण आश्चर्याची गोष्ट ही कीं, प्रा. जी. ई. मूर याचाहि याला पाठिंबा आहे. तो म्हणतो कीं, गुन्हा हें एक पाप आहे आणि देहदण्ड हें दुसरें पाप आहे. पण अपराधी





व्यक्तीच्या ठायीं हीं दोन्ही पापें एकत्र भिडलीं, तर तें फारसें अश्लाघ्य नाहीं. गुन्हेगार तसाच सुटण्यापेक्षां तें बरें. त्यांतून कांहीं तरी कल्याणच प्राप्त होईल. वास्तविक अंतःप्रेरणावादी (Intuitionists) लोकांनीं असें मत देणें हें युक्त नाहीं. कारण तें त्यांच्या मूलतत्त्वांशीं विसंगत आहे. ते पंडित कृतींचा त्याच्या परिणामावरून कधींच विचार करीत नाहींत. प्रतिहिंसक प्रकारांत तर परिणामावरूनच विचार केला जातो. असें असूनहि मूरनें या पद्धतीला पाठिंबा द्यावा याचें आश्चर्य वाटतें.

या सर्व प्रकारांचा साकल्यानें विचार करतां असें दिसतें कीं, शीलवर्धक व प्रत्यपकारी या दोन्ही दण्डनतत्त्वांचें मिश्रण केलें तर, तो दण्डनाचा आदर्श प्रकार होईल. यांत अपराध्याला चांगली समजहि मिळते आणि त्याची सुधारणाहि होते. म्हणजे यांत अपकारी व्यक्ति, अपकृत व्यक्ति व समाज या सर्वांच्याच हितसंबंधांची काळजी घेतली जाते. म्हणून नीति, मानसशास्त्र व कायदा या सर्वच दृष्टीनें या प्रकाराचें समर्थन करतां येईल.

तात्पर्यार्थ असा कीं, अपराधदण्डन व्यवहाराच्या व नीतीच्या दृष्टीनें ही आवश्यक गोष्ट आहे. एका दृष्टीनें शिक्षा हें गुन्ह्यासारखेंच एक पाप आहे. पण अदण्डित गुन्हा हा दण्डित गुन्ह्यापेक्षां फार भयावह असतो. उलट शिक्षा झाली कीं, गुन्ह्याची निष्कृति होते. अपराध्याला निष्पापता येते. प्रायश्चित्त मिळाल्यामुळें त्याची शुद्धि होते. अशा रीतीनें गुन्हेगाराच्या अपकृत्यामुळें उत्पन्न झालेला न्याय सर्वच दृष्टींनीं पुन्हां प्रस्थापित होतो व अपराधदण्डनामुळें समाजाला न्यायाची हमी मिळते. अपकारी, अपकृत व समाज या सर्वांच्या हक्कांचें रक्षण या पद्धतीनें होतें. आणि त्यामुळें 'दण्डन हें न्यायप्रस्थापनेचें साधन आहे' हें म्हणणें सार्थ होतें.

ही तत्त्वचिकित्सा झाल्यानंतर आपणांस व्यवहाराकडे दृष्टि टाकली पाहिजे. व्यवहारांत पुष्कळ वेळां अपराध्यांना शासन करीत असतांना अगदीं निष्पाप अशा व्यक्तींचाहि समाजांत छळ होतो. न्यायालयांत जो पुरावा पुढें येईल त्यावरच कायद्यान्वयें सर्व निर्णय अवलंबून ठेविलेला असल्यामुळें, आणि दरवडे, खून यांसारख्या प्रकरणांत पुष्कळसा पुरावा बनविलेला असल्यामुळें या पद्धतीनें सर्वांच्या हक्कांचें संरक्षण होऊन सर्वांना न्याय मिळेल अशी शाश्वती देतां येत नाहीं. म्हणजे तत्त्व व व्यवहार यांत असा नेहमींच भेद पडत असतो. या दोन्हींचा जेव्हां संगम होईल म्हणजे तत्त्व जेव्हां पूर्णपणें व्यवहारांत येईल, तेव्हांच आपलें नैतिक ध्येय सिद्ध होईल. यावरूनहि हेंच दिसतें कीं, दण्डनाला साधन म्हणूनच महत्त्व आहे; स्वतंत्रपणें नाहीं. न्यायप्रस्थापनेचें तें एक साधन आहे.

गेलें महायुद्ध संपल्यानंतर गोअरिंग, रिबेन्ट्रॉप, पेटाँ, हेस यांना युद्धगुन्हेगार ठरवून त्यांच्या दण्डनाविषयींचे जे विचार पुढें मांडण्यांत आले त्यांचा या दृष्टीनें परामर्श घेणें उद्बोधक ठरेल. त्यांना शिक्षा केल्या, त्या व्यक्ति म्हणून कीं राष्ट्र म्हणजे आपल्या राष्ट्राचे नेते व त्याच्या भवितव्याचे सूत्रधार म्हणून ?–दुसरा एक प्रश्न येथें निर्माण होतो. युद्ध करणें हा त्यांचा गुन्हा आहे, कीं युद्धांत अपयशी होणें हा गुन्हा आहे ? त्यांनीं युद्ध जिंकलें असतें तर, त्यांच्यावरील खटला व शिक्षा हें प्रकरण उद्भवलेंच नसतें ! म्हणजे शेवटीं राष्ट्राचें दण्डन हें कांहीं व्यक्तींचें, त्याच्या नेत्यांचें दण्डन होतें. आतां नेत्यांना अशी शिक्षा करतांना नेत्यानेत्यांत आपण फरक करणें अवश्य आहे. कांहीं नेते केवळ सत्ताभिलाषी असतात. ते राष्ट्राचा बळी देऊनहि सत्ता टिकवून धरण्याचा प्रयत्न करतात. इतर कांहीं निःस्वार्थी असतात. त्यांचें व्यक्तिहित राष्ट्रहिताशीं एकरूप झालेलें असतें. यावरून असें दिसेल कीं, त्या त्या परिस्थितींत त्या नेत्यांचा अंतिम हेतु काय होता तें पाहूनच त्यांच्या कृतींचा विचार करणें योग्य होईल. पण हा हेतु ठरविणें फार कठिण आहे. त्या व्यक्तीच्या पूर्वचरित्राचें अवलोकन करून तो निश्चित करावा लागेल. त्या व्यक्तीच्या पूर्वचरित्रांत सर्वत्र संधिसाधुपणा दिसत असेल, तें स्वार्थानें माखलेलें असेल तर त्याचा हेतु पापमय आहे, असें म्हणतां येईल. आणि मग देहान्त किंवा इतर कडक दण्ड त्यांना सांगणें योग्य ठरेल. इत्यर्थ असा कीं, अशा खटल्यांत राष्ट्राचे नेते व अखिल राष्ट्र यांच्यांत



भेद करणें प्राप्त आहे. नाहीं तर तत्त्व कितीहि चांगलें असलें तरी व्यवहारांत त्याची विटंबनाच होईल.

प्रा. ए. सी. यूइंग यांनीं ' हिबर्ट जर्नल 'च्या जानेवारी १९४५ च्या अंकांतील आपल्या उत्कृष्ट लेखांत जर्मन राष्ट्राला त्याच्या पराभवानंतर कोणती शिक्षा योग्य होईल याचें विवेचन केलें आहे. कांहीं जर्मन व्यक्तींना दण्डन व अखिल जर्मन राष्ट्राला दण्डन यांत त्यांनीं फरक मानला आहे. अखिल जर्मन राष्ट्राला दण्ड करावयाचा तर तो त्यांच्या मतें अत्यंत कडक अशा तहाच्या अटी लादूनच करणें शक्य आहे. या सर्व लेखांत जर्मन राष्ट्राला दण्ड सांगतांना शिक्षेच्या त्रिविध स्वरूपाचा विचार व्हावा असा त्याचा हेतु दिसतो. दहशतकारी, प्रत्यपकारकारी व शीलवर्धक अशा तीनहि दृष्टींनीं विचार झाला पाहिजे असें त्यांचें म्हणणें आहे. या तीनहि दृष्टींनीं पाहतां या त्रिविध दण्डनाचा जर्मन राष्ट्रावर किंवा कोणत्याहि पराभूत राष्ट्रावर प्रत्यक्ष कांहीं परिणाम होईल असें त्यांना वाटत नाहीं.

आपण दण्डनाच्या कोणत्याहि पद्धतीचा अवलंब केला तरी राष्ट्राला शिक्षा करावयाची म्हणजे त्यांतील व्यक्तींनाच शिक्षा होणार. अखिल राष्ट्राला आपण शिक्षा करूं शकत नाहीं. सर्व जर्मन राष्ट्राला आपण युद्धाला जबाबदार धरूं शकत नाहीं. कारण त्याच्यांतील शेंकडा पन्नास लोक नाझीपक्षाच्या व राजवटीच्या विरुद्ध होते. त्यांनीं तरीसुद्धां नाझीराज्याला विरोध केला नाहीं. त्याचें कारण असें कीं, त्या विरोधाचा कांहींच उपयोग झाला नसता. आणि दुसरें असें कीं, नाझीपक्षानें त्यांना संपूर्ण अज्ञानांत ठेवलेलें होतें. नाझीपक्षांतील लोकांचा विचार केला तरी अपकाराला प्रत्यपकार या तत्त्वाला फारसा अर्थ नाहीं. कांहीं नाझी लोक अगदीं दुष्ट व नीच होते हें खरें, पण त्यांच्या दुष्टपणाचें खापर त्यांच्या वैयक्तिक अवगुणांना किती व त्यांच्या पक्षसभासदत्वाला किती हें ठरविणें कठिण आहे. शिवाय अशा तऱ्हेच्या सामुदायिक शिक्षेमध्यें कित्येक निष्पाप लोक भरडले जातील व त्यामुळें पापनिष्कृति करतांना दुसरें एक प्रत्यक्ष पापच आपल्या हातून घडेल याचाहि विचार केला पाहिजे.

दण्डनांतील दहशतीमुळें जो सुपरिणाम व्हावा अशी अपेक्षा असते तोहि पराभूत राष्ट्रांच्या दण्डनांत होण्याचा संभव नसतो. कारण लोक युद्ध पुकारण्याची दहशत न बाळगतां युद्धांत अपयश येऊं देण्याविषयींच दहशत बाळगतील आणि यामुळेंच या दण्डनाचा शीलवर्धक म्हणूनहि कांहीं उपयोग होणार नाहीं. विजयाच्या उन्मादानें जेते लोक अंध झालेले असतात. त्यांच्या उन्मत्तपणामुळें जितांच्या मनांत आपण अपराधी आहों ही भावना तर निर्माण होत नाहींच; तर उलट आपल्या पराभूत देशाचे गोडवे गाण्याचीच बुद्धि त्यांच्यात निर्माण होते. जेते लोक जितांचा जो अवमान करतात त्यामुळें युद्ध करण्याच्या पापाची लज्जा वाटण्याऐवजीं त्यांना पराभवाची लज्जा वाटूं लागते.

शिवाय प्रो. यूइंग यांनीं म्हटल्याप्रमाणें अजून आंतरराष्ट्रीय व्यवहारांतील कायदे पाहिजे तितके मान्यता पावलेले नाहींत. आणि राष्ट्रसंघ किंवा दुसरी एखादी तत्सम संस्था जरी पुन्हां प्रस्थापित करण्यांत आली तरी तिचा नैतिक अधिकार सर्वमान्य होण्यास बराच कालावधि लागेल. सध्यांच्या स्थितींत जे फिर्यादी तेच न्यायाधीश असें झालें असल्यामुळें निःपक्षपात हा अशक्य आहे. म्हणून एखाद्या देशाला कोणताहि दण्ड सांगितला, तरी त्याच्या मागें कसलीच पुण्याई नसल्यामुळें त्याचा जो उच्च अंतिम हेतु असतो तो साध्य होणार नाहीं.

नीति व राजकारण

दण्डन व न्यायदान या क्षेत्रांत नीति व राजकारण यांचा संबंध इतर क्षेत्रांतल्यापेक्षां जास्त येतो. व्यक्तीचें जीवन सुखाचें व समृद्ध व्हावें या हेतूनें समाज संघटित व सुव्यवस्थित करणें हा राजकारणांतला मुख्य नैतिक प्रश्न आहे. राजकारणाचें हें नैतिक अंग म्हणजे लोकायत्त संस्कृतीचा पायाच आहे. उच्च मूल्यांच्या रोखानें निघालेल्या मानवी बुद्धीनें ' शासन '-संस्था निर्माण केली आहे. मानवी जीवनांतील नित्याचा कलह व तज्जन्य अशाश्वती नाहींशी करून शांतता व सहकार्य या तत्त्वावर स्थिर व सुदृढ अशी समाजरचना मानवाला करतां यावी व सात्त्विक प्रगतीच्या मार्गानें जाण्यास त्याला साह्य व्हावें हा या संस्थेचा मूळ उद्देश आहे. एकदां

अनुक्रमणिका

शांततामय जीवनाची शाश्वती निर्माण झाली कीं, मग शासनसंस्थेला आपल्या सर्व नागरिकांना निःपक्षपाती न्याय देतां येईल.

नैतिक दृष्टीनें विचार करतां पहिल्या महायुद्धांतून जी महत्त्वाची गोष्ट निर्माण झाली, ती म्हणजे राष्ट्रसंघाची निर्मिति ही होय. राष्ट्रसंघ या संस्थेच्या बुडाशीं जो मुख्य नैतिक हेतु होता तो हा : एका समाजांतील दोन व्यक्तींच्या खाजगी व्यवहारांत जीं नीतितत्त्वें व पद्धति आजवर स्वीकारली गेली आहे तींच तत्त्वें व पद्धति आंतरराष्ट्रीय व्यवहारांत प्रस्थापित करावी असा हा प्रयत्न होता. पण दुर्दैवानें पुढील काळांत या सर्व सदिच्छा व आकांक्षा धुळीस मिळाल्या. वास्तविक पाहतां हें अपयश सहज टाळतां आलें असतें. राष्ट्रसंघाचे निर्णय शक्तीनें पाळावयास भाग पाडील अशी एक समर्थ शक्ति जर निर्माण केली असती, तर राष्ट्रसंघ असा अपेशी झाला नसता. याचा अर्थ असा कीं, न्याय व बल यांना विलग करतां येत नाहीं. नीतितत्त्वांच्या मागें बलाची पुण्याई असणें अवश्य असतें. नीतितत्त्वें हीं माणसांच्या नित्याचरणांत सहजगत्या येईपर्यंत, म्हणजे ती त्यांची संवय होऊन जाईपर्यंत ही आवश्यकता राहणारच. चर्चिलनें म्हटल्याप्रमाणें, 'खड्गाच्या साह्यावांचून न्यायाचा कांटा हा नेहमीं निष्फलच राहणार.' व्हायकाऊंट सॅम्युएल यांनीं या तत्त्वाचें फार उद्बोधक विवेचन केलेलें आहे. ते म्हणतात, 'न्याय व बल यांना विलग करणें ह्यांत अगदीं अनर्थ आहे. नाझीसत्ता म्हणजे न्यायहीन बल होय व राष्ट्रसंघ म्हणजे बलहीन न्याय होय.'

'युनायटेड नेशन्स् ऑर्गनिझेशन' ही जी जागतिक संस्था आतां निर्माण झाली आहे तिच्यापुढें 'न्याय व बल यांतील अभेद' हेंच ब्रीदवाक्य आहे. युद्धोत्तरकालीं जगांत आंतरराष्ट्रीय संबंध ज्या कायद्यानें नियंत्रित झालेले आहेत त्या कायद्याची जी मुख्य सनद तिच्या प्रस्तावनेंत पुढील-प्रमाणें ब्रीदवाक्यें घातलेलीं आहेत : (१) मानवाचे मूलभूत हक्क, स्त्री-पुरुषांचे समान हक्क व लहान-मोठ्या सर्व राष्ट्रांचा समान दर्जा प्रस्थापित करणें. (२) आंतरराष्ट्रीय कायदा ज्या तहावर व करारावर अधिष्ठित असतो त्यांतून निर्माण होणाऱ्या बंधनांचें पालन होईल व सर्वत्र न्यायतत्त्वाविषयीं आदर वाढेल अशी परिस्थिति निर्माण करणें. (३) या हेतूंच्या सिद्धीसाठीं 'युनायटेड नेशन्स'नीं सर्वत्र सहिष्णुतेचें धोरण ठेवून एकमेकांत शांततेचे व मैत्रीचे संबंध ठेवावयाचे असा निर्धार केला आहे. त्याचप्रमाणें आंतरराष्ट्रीय शांतता व सुरक्षितता टिकवून धरण्यासाठीं आपलें सामर्थ्य संघटित करा-वयाचें आणि सर्वांच्या समाईक कार्यासाठींच फक्त तलवारीचा आश्रय करावयाचा असाहि त्यांनीं निश्चय केला आहे.

अशा रीतीनें या नव्या संघटनेचा उद्देश आंतर-राष्ट्रीय शांतता व सुरक्षितता टिकवून धरावयाची व त्यासाठीं जरूर पडल्यास सामुदायिक रीतीनें शस्त्र-सामर्थ्यहि उपयोगांत आणावयाचें असा आहे. हें शस्त्रसामर्थ्य वापरण्याचा अधिकार 'युनायटेड नेशन्स'मधील अत्यंत महत्त्वाची जी सुरक्षासमिति तिलाच फक्त आहे. अशा रीतीनें आज विश्वराष्ट्र (One World) च्या ध्येयाकडे एक पाऊल म्हणून आत्मरक्षणासाठीं सांघिक सामुदायिक बलाची निर्मिति प्रथमच होत आहे.

डॉ. एल्. पी. जॅक्स यांनीं 'हिबर्ट जर्नल'च्या जुलै १९४४ च्या अंकांत याविषयीं 'पीस बाय कंपल्शन् ऑर अदरवाइज्' या नांवाचा उद्बोधक लेख लिहिला आहे. त्यांत ते म्हणतात : "मानस-शास्त्रदृष्ट्या विचार करतां युद्धखोरी ही एक राष्ट्रांना जडलेली संवयच आहे. आपलें सार्व-भौमत्व टिकविणें व त्याचा विस्तार करणें, यासाठीं शस्त्रसमृद्ध झालेल्या राष्ट्रांचें युद्ध हें व्यसनच आहे. सर्वच देश याच्या आहारीं गेलेले असतात. त्या त्या देशाजवळ धन व बल किती आहे व त्यामुळें त्याच्या मनांत भीति किंवा महत्त्वाकांक्षा किती बळावली आहे यावर त्या व्यसनाची कमी-अधिक तीव्रता अवलंबून असते. अमेरिका, ब्रिटन यांसारखीं कांहीं राष्ट्रें स्वतःशींच लपंडाव करून, सत्य दडवून स्वतःस शांततावादी म्हणवितात. जर्मनी, जपान हीं राष्ट्रें हें व्यसन भूषण म्हणून मिरवितात आणि जाहीरपणें 'युद्ध' हें आपलें जीवितकार्य म्हणून अंगीकारतात. यावरून हें दिसून येईल कीं, प्रत्येक राष्ट्र वस्तुतः एक युद्धसंस्थाच आहे. सर्व राष्ट्रें आपल्या ध्वजावर सिंह,

गरुड अशीं हिंस्र प्राण्यांचीं चिन्हें काढतात, त्यावरून-हि त्यांची युद्धपिपासा स्पष्ट होईल. '' याच लेखांत पुढें ते म्हणतात कीं, "शान्ततावादी राष्ट्र असलेलें जग हें एक केवळ स्वप्न आहे. 'शाकाहारी वाघ' अशा सारखीच ती कल्पना आहे.'' शान्ततावादी व युद्धखोर असा राष्ट्रांराष्ट्रांत फरक करणें व्यर्थ आहे. भेद असलाच तर, तो प्रमाणाचा आहे प्रकाराचा नाहीं. प्रकटपणें किंवा अप्रकटपणें सर्व राष्ट्रें युद्ध या व्यसनाला बळी पडलेलींच असतात.

या दृष्टीनें पाहतां ज्या राष्ट्राजवळ शस्त्रबळ, शास्त्रबळ व मनुष्यबळ विपुल आहे तें राष्ट्र म्हणजे डीन् इंगच्या शब्दांत सांगावयाचें तर, एक 'वृकराष्ट्र' किंवा 'लुटारू राष्ट्र'च होऊन बसेल व शेजारच्या राष्ट्रांच्या व जगाच्या मनांत त्याच्याविषयीं कायमचा धसका बसेल. अशी एकदां स्थिति झाली कीं 'युनायटेड नेशन्स'चे शांतता व न्याय हे जे घोषित हेतु त्यांनाच धोका निर्माण होईल. असें असलें तरी व्यवहारदृष्टीनें हातचें साधन म्हणून व इतर श्रेष्ठ साधनांच्या अभावीं या संघटनेचें आपण स्वागतच केलें पाहिजे. मानवी स्वभावाचें जें ज्ञान आपल्याला आहे त्यावरून हें निश्चित म्हणतां येईल कीं, कोणत्या तरी बलनिष्ठ नियामक सत्तेवांचून शांतता व न्याय हीं शाश्वत टिकवून धरणें अशक्य आहे. माझ्या मतें दण्डनाचें रहस्य यांतच आहे. कोणत्याहि साधनाचा-पाशवी बलाचाहि अवलंब करून—सर्व प्रकारचे गुन्हे, सर्व दुष्कृत्यें बंद पाडणें हें दण्डनाचें कार्य आहे. पाशवी बळाची दहशत मागें असेल तरच नैतिक व आध्यात्मिक पुण्याईचा उपयोग होतो. दण्डन किंवा बल हीं नसतील तर न्याय-अन्याय, कायदेशीर-बेकायदेशीर, कर्तव्य व बंधन, जबाबदारी किंवा जिम्मेदारी या शब्दांना कांहीं अर्थच राहणार नाहीं. शब्दांची सत्यता व दृढता हीं दण्डनाच्या सामर्थ्याच्या प्रमाणांतच असणार. अशा रीतीनें व्यक्ती-व्यक्तींच्या किंवा राष्ट्रा-राष्ट्रांच्या संबंधांत 'न्याय व बल यांतील अभेद' हेंच सर्व अपराधदण्डन-मीमांसेचें रहस्य होय.

तूं नि मी—

सख्य कुणाशीं ? एक तुझ्याशीं.
द्वैत कुणाशीं ? तेंहि तुझ्याशीं.
उरीं फुले अनुराग तुझ्यास्तव,
विराग उसळे तोहि तुझ्यास्तव.
तुझ्या नि माझ्या भाव-मीलनीं
क्षितिज-मनीं नभसागरजुळणी.

नजर सदा मम तुझ्या ध्रुवावर,
चरणगतीला तुझाच आवर.
उणें-अधिक या जिण्यांत जें जें
तुझ्या जगाचे त्या दरवाजे.
काल तूं नि मी, आज तूं नि मी,
उद्यां तूं नि मी, सदा तूं नि मी,
सर्वस्वाची भुलावण अशी
प्रतिजन्मीं मी खेळें तुजशीं.

—संजीवनी

पुस्तकपरीक्षण : आचार्य शं. द. जावडेकर

गांधी आणि मार्क्स : १ :

'गांधी आणि मार्क्स' या विषयावर 'हरिजन'-चे संपादक श्री. किशोरलाल मश्रुवाला यांचें एक पुस्तक गेल्या सालीं सप्टेंबर महिन्यांत प्रसिद्ध झालें आहे. त्याला आचार्य विनोबा भावे यांनी प्रस्तावना लिहिली असून, गांधीवाद्यांचें मार्क्स-वादासंबंधींचें मत या पुस्तकांत थोडक्यांत प्रकट झालेलें आहे, असें समजण्यास हरकत नाहीं. दोघां-चाहि या विषयावर लिहिण्याचा अधिकार मोठा असून, त्यांचें मत हें गांधीवादी दृष्टिकोनाचें अधिकृत मत म्हणून मानलें जाणें साहजिकच आहे. या दृष्टीनें या पुस्तकाचें थोडक्यांत परीक्षण करून त्यांत व्यक्त झालेल्या कांहीं मतांसंबंधीं माझा मतभेद व्यक्त करावयाचा आहे. श्री. किशोरलालजी यांचे लेख पुस्तकरूपानें प्रसिद्ध होण्यापूर्वी १९५० सालीं 'हरिजनां'त लेखमालेच्या रूपानें प्रसिद्ध झाले होते. त्यानंतर ते तपासून व सुधारून या पुस्तकांत ग्रथित केले असून त्यांत आचार्य विनोबा यांच्या प्रस्तावनेची बहुमोल भर घालण्यांत आली आहे. गांधीवादासंबंधीं लिहिण्याचा दोघांचाहि अधिकार सर्वमान्य आहे. तथापि, मार्क्सवादासंबंधीं त्यांनीं केलेलीं कांहीं विधानें गैरसमजावर उभारलेलीं आहेत असें मला वाटतें. अर्थात्, त्यांनीं मार्क्स-वादासंबंधीं केलेलीं हीं विधानें मार्क्सवादावरील आक्षेप या दृष्टीनें अनेकांनीं केलेलीं आहेत हें खरें असलें तरी तीं सर्वस्वीं यथार्थ आहेत असें मला वाटत नाहीं. तसेंच गांधीवादासंबंधींच्याहि त्यांच्या कांहीं विधानांबद्दल मला स्वतःला शंका वाटते. शिवाय, माझी स्वतःची या विषयाकडे पाहाण्याची जी दृष्टि आहे ती या दोहोंपैकीं कोणत्याहि एका वादाशीं पूर्ण तादात्म्य पावण्याची नसून त्या दोहोंचा समन्वय साधण्याची असल्यानें, मार्क्सवाद व गांधी-वाद या दोहोंचेंहि मला दिसणारें स्वरूप हें, गांधी-वाद्यांना व मार्क्सवाद्यांना परस्परांचें स्वरूप जसें वाटतें, त्याहून थोडें भिन्न आहे. म्हणून या पुस्तकाच्या परीक्षणाच्या निमित्तानें मी यासंबंधीं माझी स्वतःची दृष्टि वाचकांपुढें ठेवणार आहे.

मार्क्स आणि नियतिवाद

मार्क्सवाद हा भौतिकवादी असल्यामुळें तो नियतिवादी असलाच पाहिजे, त्यांत मानवी बुद्धीच्या स्वातंत्र्याला व मानवी कर्तृत्वाला अवसर असणेंच शक्य नाहीं असे आक्षेप त्याच्यावर घेण्यांत येत असतात. पण हे आक्षेप सर्वस्वीं खरे नाहींत असें मला वाटतें. हे आक्षेप मार्क्सवादाची कार्यकारणसंबंधाबद्दल जी विचारसरणी आहे तिचें वैशिष्ट्य लक्षांत न घेतल्यामुळें येत असतात. मानवी बुद्धीचें व कर्तृत्वाचें स्वातंत्र्य आणि विश्वघटनेंतील नियति यांच्याबद्दल मार्क्सवाद्यांचें मत हेगेलच्या मतासारखेंच आहे. लेनिननें यासंबंधीं आपली भूमिका विशद करतांना एंजल्सचा पुढील उतारा दिलेला आहे आणि त्यांत आपली भूमिका हेगेलच्या शब्दांत मांडलेली आहे :

"Engels says : Hegel was the first to state correctly the relation between freedom and necessity. To him freedom is the appreciation of necessity. Necessity is blind only in so far as it is not understood ! Freedom does not consist in the dream of independence of natural





laws, but in the knowlege of these laws, and in the possibility this gives of systematically making them work towards definite ends. This holds good in relation both to the laws of external nature and to those which govern the bodily and mental existence of men themselves—two classes of laws which we can separate from each other at most only in thought but not in reality. Freedom of the will therefore means nothing but the capacity to make decisions with real knowledge of the subject. Therefore the freer a man's judgment is in relation to a definite question, with so much the greater necessity is the content of this judgment determined...Freedom, therefore, consists in the control over ourselves and over external nature which is founded on knowledge of natural necessity."

—(Materialism & Empirio-Criticism by Lenin, page 190.)

वरील उताऱ्यांत लेनिननें एंजल्सच्या शब्दांत विश्वघटनेंतील नियति आणि मानवी बुद्धिस्वातंत्र्य व कर्तृत्व यांमधील संबंध विशद केला आहे. विश्वघटनेंतील नियति समजून घेणें आणि त्या नियतीचा उपयोग आपण निश्चित केलेल्या ध्येयासाठीं करून घेणें एवढेंच स्वातंत्र्य मनुष्याला आहे. पण विश्वघटनेंतील नियतीचें उल्लंघन करण्याचें स्वातंत्र्य मानवाला नाहीं, असा या सर्व प्रतिपादनाचा मथितार्थ आहे. विश्वांतील भौतिक घटनेस अनुसरून, मानवी शरीराचे व मनोव्यापारांचे नियम उल्लंघून नव्हे, तर ते नियम पाळूनच मनुष्याला स्वतःवर आणि बाह्य निसर्गावर नियंत्रण चालवितां येतें अशी ही विचारसरणी आहे. विश्वांत नियति नसती अथवा त्यांतील घडामोडींत कांहीं नियमच नसते तर मानवी बुद्धीला विश्वघटनेचें स्वरूप आकलन करतांच आलें नसतें. आणि त्याच्यावर नियंत्रणहि चालवितां आलें नसतें. म्हणून विश्वांतील नियति, आणि तिचें ज्ञान करून घेण्याचें मानवी बुद्धीचें स्वातंत्र्य हीं दोनहि तत्त्वें परस्परविरुद्ध दिसत असलीं तरी विश्वटनेंत तीं परस्परांना उपकारक होऊन नांदत आहेत अशी हेगेलची दृष्टि असून, तीच याबाबतींत मार्क्स, एंजल्स आणि लेनिन या तिघांनींहि स्वीकारलेली आहे. या दृष्टींत मानवी बुद्धीच्या आणि मानवी कर्तृत्वाच्या मर्यादित स्वातंत्र्याला मान्यता देऊन, त्यांत विश्वांतील जड, भौतिक आणि मानासिक घटनांमध्यें असणाऱ्या नियतीशीं समन्वय साधून मानवाच्या स्वातंत्र्याला अवसर करून दिलेला आहे. तसेंच हें स्वातंत्र्य उपभोगण्याचा मार्ग कोणता तेंहि दाखवून देण्यांत आलें आहे. म्हणून मार्क्सवादांत एक प्रकारचा नियतिवाद असला तरी तो मानवी बुद्धीच्या व कर्तृत्वाच्या आड येणारा आहे किंवा त्याच्या योग्य स्वातंत्र्याला विघातक आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. विश्वांतील नियतीचें उल्लंघन करण्याचें स्वातंत्र्य मानवाला नाहीं, हें तत्त्व आज सर्वमान्य होण्यासारखेंच आहे. स्वतःच्या कर्तृत्वानें नराचा नारायण बनतो असें मानणाऱ्या अध्यात्मवादी वेदान्त्यांनासुद्धां असे नराचे नारायण बनलेले लोक जगद्व्यापारांवर वाटेल तशी सत्ता चालवूं शकत नाहींत हें मान्य करावें लागतें. त्याचप्रमाणें भौतिकवाद्यांना, भौतिक नियति समजून घेऊन तिचा आपल्या कार्यासाठीं उपयोग करण्याचें स्वातंत्र्य मानवी बुद्धीला व कर्तृत्ववान् मनुष्याला असतें हें मान्य करावें लागतें. अशा प्रकारें नियति आणि स्वातंत्र्य ह्या दोनहि तत्त्वांना योग्य मर्यादेंत मान्यता देऊन मार्क्सवाद्यांनीं आपला विरोधविकासी भौतिकवाद बनविलेला आहे. लेनिन यासंबंधीं एंजल्सच्या मताचें स्पष्टीकरण करतांना म्हणतो :

"For Engels all living human practice permeates the theory of knowledge, of itself and provides an objective criterion of truth. For until we know a law of nature (existing and acting independently and outside our mind), it makes us slaves of blind necessity. But once we come to know this law, which

अनुक्रमणिका





acts (as Marx pointed out thousand times) independently of our will and our mind, we become the lords of nature. The mastery of nature manifested in human practice is a result of an objectively correct reflection within the human head of the phenomena and processes of nature, and is proof of the fact that this reflection (within the limit of what is revealed by practice) is objective, absolute and eternal truth. " (Ibid. page 192).

याचा भावार्थ असा कीं, एंजल्सच्या मतानें मानवाच्या व्यवहारावर त्याचें ज्ञान अवलंबून असून सत्याची वस्तुनिष्ठ कसोटी व्यवहार हीच आहे. आपणांला जोंपर्यंत आपल्या मनावर अवलंबून नसणारा व स्वतंत्रपणें कार्य करणारा सृष्टीचा नियम समजलेला नसतो तोंपर्यंत आपण त्या ' अंध नियती'चे गुलाम असतों. परंतु मार्क्सनें हजारों वेळां म्हटल्याप्रमाणें आपल्या इच्छेवर व मनावर अवलंबून नसणारा हा सृष्टीचा नियम एकदां आपणांस कळला म्हणजे त्याच्या आधारें आपण सृष्टीचे प्रभु बनतों. सृष्टीवर असें व्यावहारिक प्रभुत्व संपादन करतां येणें हा निसर्गांतील घटनेचें यथार्थ प्रतिबिंब आपल्या बुद्धींत पडल्याचाच परिणाम असतो आणि म्हणून जें शाश्वत, बुद्धिनिरपेक्ष व वस्तुनिष्ठ सत्य आहे तें व्यवहाराच्या मर्यादेंत जितकें प्रकट होईल, तितकें आपल्या बुद्धींत पडलेलें त्याचें प्रतिबिंब यथार्थ आहे, याचा पडताळा मिळतो. अशा रीतीनें मानवाला सृष्टींतील बाह्य भौतिक घटना आणि अंतर्गत मानसिक घटना या दोहोंची नियति समजावून घेऊन, दोहोंवरहि प्रभुत्व संपादन करून आपलें स्वातंत्र्य उपभोगतां येतें आणि आपला इतिहास बनवितां येतो, असें मार्क्सवाद समजतो. म्हणून मार्क्सवादांत नियतीचें तत्त्व अंतर्भूत झालेलें असलें तरी तो दैववाद नाहीं व तो मानवाच्या मर्यादित स्वातंत्र्यास व कर्तृत्वास विघातक नाहीं असें त्याच्या टीकाकारांसहि मान्य करावें लागतें. जी. डी. एच. कोल हे म्हणतात : " Marxism is determinist in the sense of rejecting the causeless as a formative force in history, but it is not fatalist." (' The Meaning of Marxism ', page 29).

सामाजिक घडामोडी आणि मनोव्यापार

मनुष्याचे विचार अथवा त्याचे मनोव्यापार बाह्य सामाजिक व भौतिक परिस्थितीचें प्रतिबिंबरूप असतात, या मार्क्सच्या वचनापासून असा निष्कर्ष काढण्यांत येत असतो कीं, मार्क्सच्या मताप्रमाणें मानवी मनोव्यापारांना बाह्य सामाजिक व भौतिक परिस्थितीवर आपला प्रभाव पाडतां येत नाहीं. कारण प्रतिबिंब मूळ बिंबावर आपला प्रभाव कसें पाडणार ? जर मानवाचे मनोव्यापार हीं बाह्य घटनांचीं प्रतिबिंबेंच आहेत आणि मानवी मन हें स्वतंत्र वस्तु नसून भौतिक तत्त्वाचेंच कार्य आहे, तर त्या मनाला अथवा त्याच्या व्यापारांना मूळ बिंबरूप अथवा कारणरूप भौतिक तत्त्वावर अथवा घटनांवर आपला प्रभाव पाडतां येणें शक्य नाहीं, म्हणून सर्व प्रकारचे मानवी मनोव्यापार आणि मानवी व्यवहार बाह्य परिस्थितीनें पूर्णपणें निबद्ध असतात, असेंच मार्क्सवादी तत्त्वज्ञान सांगतें, असा मार्क्सवादाचा अर्थ आचार्य विनोबा भावे यांनीं केला आहे. त्यांच्या मतें ऐतिहासिक घटनांवर आपला प्रभाव पाडण्याचें स्वातंत्र्य मार्क्सवादाप्रमाणें मानवाला मिळूं शकत नाहीं. यासंबंधीं त्यांचे पुढील विचार वाचनीय आहेत : "Mind is not a substance independent of matter. It is just a reflection of the world outside—an image. An image cannot govern the substance, it is the latter that governs the former. If you bring about a change in the substance, the mind will reflect the change, that is, will seem to have changed in character." त्याचप्रमाणें ते पुढें म्हणतात —" Just as the sons of Sagar discovered the source of the Ganga, so also these thinkers have traced the whole course of human history. And they have arrived at the conclusion that just as an arrow, that has





been shot, wlll not deflect from its path but must take determinable course, so also it is with mankind. Its past history decided once for all its future course. There is no longer any freedom of action left us Every-thing is determined. There will be first rivers of blood, then rivers of milk and honey and then will follow those of fresh and cool water flow-ing by each happy home assuaging the thirst of all mankind."

आचार्य विनोबा यांनीं मार्क्सवादाची इतिहास-मीमांसा वर ज्या शब्दांत मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे ते शब्द अगदीं अवास्तव व अनाठायी आहेत, असें मला वाटतें. एकदां धनुष्यापासून सोडलेला बाण ज्याप्रमाणें आपल्या पूर्वनियत मार्गानें जात असतो त्याप्रमाणें मानवी इतिहासांतील घटना पूर्वीच ठरून गेलेल्या नियतीप्रमाणें घडणार: आहेत, त्यांत यत्किंचितहि फेरबदल घडविण्याचें स्वातंत्र्य आपणांस आतां उरलेलें नाहीं असें मार्क्सवादी समजतात, हा आरोप सिद्ध करणें शक्य होईलसें वाटत नाहीं. मनुष्याचे विचार परिस्थितीप्रमाणें बदलत जातात आणि ते परिस्थितीचे प्रतिबिंबरूप असतात अशा अर्थाच्या मार्क्सवादाच्या विधानां-वरून काढलेला हा निष्कर्ष साधार नाहीं. कारण मनुष्याला परिस्थितीवर आपला प्रभाव पाडतां येतो आणि परिस्थितींत बदल घडवून आणण्याचें स्वातंत्र्य मानवाला आहे, याचा उलगडा करण्यासाठींच मार्क्सनें त्याच्यापूर्वी रूढ असलेल्या यांत्रिक भौतिक-वादा-(Mechanical Materialism)-चा त्याग करून विरोधविकासी भौतिकवाद (Diale-ctical Materialism) हें नवें तत्त्वज्ञान निर्माण केलें. या नव्या तत्त्वज्ञानावर आचार्य विनोबा भावे यांचा आक्षेप लागू पडणार नाहीं. कारण या तत्त्वज्ञानांत मानवी मन, बुद्धि आणि कर्तृत्व यांना मर्यादित अवसर करून दिलेला आहे.

कार्ल मार्क्सनें आपल्या पूर्वीच्या यांत्रिक भौतिक-वादावर जो आक्षेप घेतला आहे तो मार्क्सच्याच शब्दांत पुढें देतों : "The materialistic doctrine, that men are the products of circumstances and education, and that changed men are therefore the products of other circumstances and a changed education, forgets that circumstances are changed by men, and that the educator must himself be educated. Consequently, materialism necessarily leads to a division of society (*e. g.* in Robert Owen).

"The coincidence of the trans-formation of circumstances and of human activity can only be conceived and rationally understood as revolutionising practice."

कार्ल मार्क्सनें वरील प्रकारची टीका फायर-बाकवर केलेली आहे. ही टीका सूत्ररूपांत असून अशाच प्रकारच्या अकरा सूत्रांत ती संक्षिप्त रूपानें करण्यांत आली आहे. या मार्क्सच्या अकरा सूत्रां-वर अनेक भाष्यें झालेलीं आहेत; पण आपल्या चालू मुद्द्यापुरतें हें सूत्र निर्णायक असून त्यांत परिस्थिती-मुळें मनुष्यें बदलतात, या तत्त्वाची दुसरी बाजू म्हणजे मनुष्यें स्वतः परिस्थिति बदलूं शकतात अशी मांडलेली असून, या दुसऱ्या बाजूकडे भौतिक-वाद्यांनीं दुर्लक्ष केलेलें आहे असें स्पष्ट म्हटलेलें आहे. असें असतां मनुष्यांना आपल्या परिस्थिती-वर कोणताहि प्रभाव पाडतां येत नाहीं, हें मत मार्क्सवर लादतां येणार नाहीं हें उघड आहे. मार्क्सच्या तत्त्वज्ञानांत मनुष्यें परिस्थिति बदलीत असतात हें गृहीत धरलेलें असून परिस्थिति बदल-ण्याच्या या प्रयत्नांत मनुष्यें स्वतःसहि बदलून घेतात असें त्यानें दाखवून दिलेलें आहे. त्यानें केलेल्या इतिहासाच्या भौतिक मीमांसेंत मनुष्य-समाज बाह्य परिस्थितीच्या हातांतील खेळणें आहे असें कोठेंहि म्हटलेलें नाहीं. उलट, त्यानें असें सिद्ध केलें आहे कीं, ज्याप्रमाणें जड भौतिक विश्वाचे नियम समजून घेतल्यानें मनुष्याला भौतिक विश्वावर प्रभुत्व संपादन करतां येतें, त्याचप्रमाणें सामाजिक घडामोडींचे नियम समजून घेतल्यानेंच मनुष्यांना आपल्या सामाजिक घटनांवर व परिस्थितीवर आपला प्रभाव पाडतां येईल.

भांडवलशाही समाजांत प्रत्येक व्यक्ति स्वतःच्या स्वार्थाच्या दृष्टीनें सामाजिक परिस्थितीवर आपला प्रभाव पाडण्याचा प्रयत्न करीत असते. परंतु आजच्या संकीर्ण समाजांत प्रत्येक व्यक्तीनें असा प्रभाव पाडण्याचा प्रयत्न करण्यानें मूठभर धनिक वर्गाशिवाय कोणाचेंहि हित होत नाहीं, म्हणून सामाजिक परिस्थितीवर आपला प्रभाव पाडूं इच्छिणाऱ्या कष्टजीवी जनतेनें परस्परांशीं सहकार्य करून सामाजिक जीवनाचीं साधनें आज धनिक वर्गाच्या खासगी मालकीखालीं गेलीं आहेत, तीं सामाजिक मालकीचीं बनवावींत, म्हणजे समाजाला आपल्या भौतिक जीवनावर व सामाजिक परिस्थितीवर आपला प्रभाव पाडतां येईल. याच्या उलट, प्रत्येक व्यक्तीनें एकेकट्यानें संकुचित स्वार्थबुद्धि धारण करून स्वतःचा अभ्युदय साधण्याचा प्रयत्न केल्यास कष्टजीवी जनतेचें आर्थिक दारिद्र्य व दास्य यांची वाढ होईल, इतकेंच नाहीं तर समाजांत वर्गलढा आणि आर्थिक अराजक बेसुमार वाढून सर्व समाज-रचना कोसळून पडेल. पण ही आर्थिक व राजकीय अराजकाची अवस्था निमूटपणें सहन करीत लोक स्वस्थ बसणार नाहींत, तर भांडवलशाही समाजघटने-मुळें एकत्र आलेले व संघटित होत असलेले काम-गार अशा अवस्थेंत समाजसत्ताक क्रांति करून एकवर्ग समाज स्थापन करतील. हे त्याचे विचार कोणास पसंत असतील अगर नसतील, ते तर्कशुद्ध असतील अगर नसतील, पण त्या विचारांत मनुष्य हा आर्थिक किंवा सामाजिक परिस्थितीचा केवळ गुलाम बनतो आणि त्याला आपल्या परिस्थितीवर स्वतःचा प्रभाव पाडतां येत नाहीं असें कोठेंहि गृहीत धरलेलें अगर प्रतिपादिलेलें नाहीं. मार्क्स हा भौतिकवादी आहे, एवढ्यावरून मार्क्सच्या विशिष्ट भौतिकवादाचें स्वरूप लक्षांत न घेतां त्याच्यावर केलेला हा एक आरोप आहे. पण तो साधार आहे असें वाटत नाहीं.

वर्गहीन समाज म्हणजे काय ?

या पुस्तकामध्यें आणखी एका मुद्द्यासंबंधीं मार्क्सवादी विचारसरणीबद्दल बराच घोटाळा किंवा गैरसमज झाल्याचें दिसून येतें. समाजांतील आर्थिक वर्गभेद नाहींसे करून एकवर्ग समाज किंवा वर्गहीन समाज स्थापन करावा असें मार्क्सवादी आणि समाज-वादी प्रतिपादन करतात तेव्हां त्याचा निश्चित अर्थ काय असतो ? श्रमविभागाच्या तत्त्वानुसार निर-निराळीं कामें निरनिराळ्या वर्गांमध्यें विभागून देणें यामुळें जें वर्गीकरण समाजांत निर्माण होतें तें वर्गी-करणच नाहींसें करावें आणि प्रत्येकाच्या जीवनास लागणाऱ्या सर्व वस्तू ज्याच्या त्यानें निर्माण कराव्यात असा याचा अर्थ असतो काय ? कोणी शेती करावी, कोणी सुतारकी करावी, कोणी गवंडीकाम करावें, कोणी शिक्षकाचें काम करावें, कोणी वैद्यकीचा धंदा करावा, अशीं निरनिराळीं कामें ज्याच्या त्याच्या गुणाप्रमाणें विभागून घेण्यानें जो व्यवसाय-भेद समाजांत निर्माण होतो, तो नष्ट करावा असा मार्क्सवादाचा अभिप्राय नाहीं. अशा प्रकारचा व्यवसायभेद असला तरी प्रत्येकानें आपल्या गुणा-नुसार समाजाची सेवा करावी आणि त्या सेवेचें फल म्हणून समाजानें प्रत्येकाच्या गरजा भागवा-व्यात (from each according to his capacity, to each according to his needs), असें मार्क्सवादी वर्गहीन समाजाचें अंतिम ध्येय आहे. त्यांत श्रमविभागजन्य वर्गीकरणास विरोध नाहीं. केवळ स्वामित्वावर आधारलेले द्रव्य-संपादन करण्याचे मार्ग बंद करावेत आणि मालक-मजूर असा उत्पादनपद्धतींत निर्माण होणारा वर्गभेद नाहींसा व्हावा, एवढेंच मार्क्सवादास अभिप्रेत आहे. अर्थात् हें ध्येय प्राप्त करून घेण्याच्या मार्गांत अनेक व्यावहारिक अडचणी असल्यामुळें तें तात्काळ प्राप्त होणार नाहीं असें म्हणतां येईल. पण हें ध्येय गांधी-वाद्यांना मान्यच नाहीं असें म्हणण्याचें कारण नाहीं. सध्यांच्या संकीर्ण समाजांत या ध्येयाची संस्थापना करणें इष्ट नाहीं किंवा शक्य नाहीं असें गांधीवादाला कां वाटावें तें समजत नाहीं. श्री. किशोरलाल मशुवाला या पुस्तकाच्या ६७ व्या पृष्ठावर यासंबंधीं लिहितात : " A true classless society is possible only if there is almost permanent division of functions, and all people take part in almost every act necessary for life. But in a complicated society, such as we live in, it does not seem possible





even with a decentralized economy, to have a state of classlessness. What can be achieved as best as possible is class-harmony."

वर्गहीन समाज निर्माण करण्याचें ध्येय म. गांधींना मान्यच नव्हतें आणि तें शक्यच नाहीं, कारण कांहीं झालें तरी श्रमविभागाच्या तत्त्वाप्रमाणें व्यवसाय-भेद समाजांत राहणारच असा हा युक्तिवाद आहे. पण कम्युनिस्टांना किंवा समाजवाद्यांना समाजांतील व्यवसायभेद नष्ट करावयाचा आहे असें मानण्याचें कांहींच कारण नाहीं. व्यवसायभेद असूनहि कोणताहि व्यवसाय करणाऱ्या व्यक्तीला समान दर्जा व समान वेतन मिळावें आणि निरनिराळे व्यवसाय करणाऱ्या लोकांत कोणत्याहि प्रकारचा उच्चनीचभाव किंवा स्वामिसेवकसंबंध असूं नये हाच आर्थिक वर्गभेद नष्ट करणें याचा खरा अर्थ आहे. या अर्थानें वर्गहीन समाजाचें ध्येय म. गांधींना मान्य होतें याबद्दल मतभेद होण्याचें कांहींच कारण नाहीं. असें असतां तें मान्य करण्यास गांधीवादानें नाखुषी कां दर्शवावी हें समजत नाहीं. या पुस्तकाच्या ७१–७२ पृष्ठांवर पुढील विचार प्रकट करण्यांत आलेले आहेत : "Nor, so far as I am aware, did Gandhiji ever speak of a class war, or put forth the establishment of a 'classless society' as his ideal. He did speak of the abolition of castes to the extent they obstructed inter-dining, inter-marriage, and social intercourse, of hierarchy in the caste system, and the differences in the incomes of several callings, as also of persons doing different types of work in the same industry or institutions. But the existence of classes in the sense of functional divisions is a permanent feature of any but the most primitive society, and Gandhiji suggested the solution of their conflicting interests in the two principles of Varna Dharma and Trusteeship." येथें गांधीजींना आंतरजातीय विवाह, आंतरजातीय सहभोजनें आणि निरनिराळे धंदे करणाऱ्या किंवा एकाच धंद्यांतील निरनिराळीं कामें करणाऱ्या लोकांच्या उत्पन्नांतील विषमता नष्ट करावी हें ध्येय मान्य होतें असें म्हटलें असूनहि त्यांना वर्गहीन समाजाचें ध्येय मान्य नव्हतें असें सूचित केलें आहे. पण निरनिराळे धंदे करणाऱ्या लोकांचीं उत्पन्नें समान असावीत असें म्हटल्यानंतर वर्गहीन समाजाचें ध्येय तें दुसरें काय उरलें? हा केवळ शब्दांसंबंधींचाच वाद बनतो, असें मला वाटतें. पण वर्गहीन समाजाचें कम्युनिस्टांचें ध्येय आपणांस मान्य आहे असे उद्‌गारहि म. गांधींनीं काढलेले नाहींत असें नाहीं. 'The Mind of Mahatma Gandhi' (R. K. Prabhu & U. R. Rao) या पुस्तकांतील पुढील उताराच पाहा : "What does Communism mean in the last analysis? It means a classless society—an ideal that is worth striving for. Only I part company with it when force is called to aid for achieving it." येथें वर्गहीन समाजाचें कम्युनिस्टांचें ध्येय मान्य करून त्याच्या प्रस्थापनेसाठीं हिंसेचा उपयोग करावा हें त्यांचें मत आपणांस मान्य नाहीं, एवढाच आपला मतभेद असल्याचें गांधीजी स्पष्टपणें सांगतात. वस्तुतः आर्थिक समता हाच अहिंसक समाजाचा पाया आहे असें एकदां मान्य झाल्यानंतर वर्गहीन समाजाचें ध्येय अहिंसावाद्यांनीं मान्य केलेंच पाहिजे असा निष्कर्ष निघतो. तेव्हां याबाबतींत जो मतभेद आहे तो साध्यासंबंधींचा नसून साधनासंबंधींचाच आहे असें म्हणणें हेंच सयुक्तिक दिसतें.

वर्णव्यवस्था आणि विश्वस्तवृत्ति

समाजरचनेसंबंधीं म. गांधींचीं अशीं विशिष्ट म्हणून वर्णधर्म किंवा वर्णव्यवस्था आणि विश्वस्त-वृत्ति अशीं दोन तत्त्वें सांगण्यांत आलेलीं आहेत. समाजामध्यें सुख आणि स्वास्थ्य नांदावयाचीं तर पुढील दोन तत्त्वांवर त्यांची उभारणी झाली पाहिजे, असें या पुस्तकांतील ६८ व्या पृष्ठावर म्हटलें आहे. हीं दोन तत्त्वें अशीं कीं, (१) समाजांतील निरनिराळीं कार्यें करीत असतां व्यक्तींनीं नफ्याच्या,

सुखाच्या किंवा महत्त्वाकांक्षेच्या मार्गे लागून तीं न करतां कर्तव्यबुद्धीनें करावीत आणि (२) समाजानें व्यक्तीला मालमत्ता, अधिकार, सत्ता, विद्वत्ता, ज्ञान, शारीरिक सामर्थ्य इत्यादि जें जें दिलें असेल त्या सर्वांचे आपण केवळ निधिधारक आहोंत असें मानून त्यांचा उपयोग करावा. समाजांत जे परावलंबी, पंगू, अथवा मुलें असतील त्या सर्वांच्या संरक्षणाची जबाबदारी आपणांवर आहे असें मानून प्रत्येक व्यक्तीनें वागावें. वस्तुतः हीं सामाजिक नीतीचीं तत्त्वें समाजवाद्यांना मान्य अशींच आहेत. भांडवलशाही समाज हा स्वार्थसाधनाच्या किंवा नफेबाजीच्या प्रेरणे-(Profit motive)-वर उभारलेला असून समाजवादी समाज सेवावृत्ती-(Service motive)-वर उभारला जावा असें सर्वच समाजवादी मानतात. तसेंच समाजानें जी संपत्ति अथवा जी सत्ता आपल्या हातीं दिली असेल तिचा उपभोग आपण केवळ स्वतःच्या हिताच्या दृष्टीनें न घेतां तो समाजांतील सर्व व्यक्तींच्या हिताला पोषक होईल अशा वृत्तीनेंच घ्यावा, या सामाजिक नीतीबद्दल समाजवादी व गांधीवादी यांच्यांत कांहीं मतभेद होईल असें आम्हांस वाटत नाहीं. पण समाजवाद्यांचें असें म्हणणें आहे कीं, जोंपर्यंत आजच्या समाजांत सामुदायिक धनोत्पादन चालू असून त्या उत्पादनाचीं साधनें खासगी मालकीचीं आहेत तोंपर्यंत हीं सामाजिक नीतीचीं तत्त्वें समाजाच्या आर्थिक व्यवहारांत प्रकट होणार नाहींत. जी सामाजिक नीति समाजाच्या आर्थिक व्यवहारांत व आर्थिक घटनेंत प्रकट झालेली नाहीं आणि समाजांतील धनसंपादनाच्या मार्गासंबंधींचे व मालमत्तेसंबंधींचे कायदे ज्या तत्त्वांना अनुसरून बनविलेले नाहींत ती सामाजिक नीति व तीं नैतिक तत्त्वें समाजाच्या व्यवहारांत प्रकट होत नाहींत. म्हणून वरील सामाजिक नीति व नैतिक तत्त्वें यांना अनुसरून आजच्या समाजांतील धनार्जनाचे मार्ग नव्यानें ठरवून दिले पाहिजेत आणि आजचे मालमत्तेसंबंधींचे कायदे त्या तत्त्वानुसार बदलून घेतले पाहिजेत. जोंपर्यंत समाजांतील कायदेशीर गणलेल्या व्यवहारांत अशा प्रकारची क्रांति घडवून आणण्यांत आलेली नाहीं, तोंपर्यंत समाजांतील आर्थिक व्यवहार लोभवृत्तीनें व स्वार्थबुद्धीनेंच घडत राहतील, या व्यवहारांत शिरलेली कायदेशीर चोरी नष्ट होणार नाहीं आणि आजच्या समाजांतील कायदेशीर चोरीनें धनिक बनलेल्या लोकांसंबंधींचा द्वेष नष्ट होणार नाहीं. हा द्वेष ज्यांना नष्ट करावयाचा असेल त्यांनीं धनिक व्यक्तींचा द्वेष न करतां 'धनिकशाही पद्धतीचा द्वेष करा आणि या धनिकशाही पद्धतीशीं अनत्याचारी असहकार आचरून त्या पद्धतींत शांततेनें क्रांति घडवून आणा' असा उपदेश करून या सामाजिक व आर्थिक क्रांतीचें नेतृत्व स्वीकारलें पाहिजे. यासंबंधीं अन्यायी व्यक्तींचा द्वेष न करतां अन्यायाचा व अन्यायी संस्थेचा द्वेष करतां येतो व केला पाहिजे असें शिक्षण म. गांधी देत असत. त्यांचे पुढील उद्‌गार या दृष्टीनें विचारणीय आहेत : " I hold mysef to be incapable of hating any being on earth. By a long course of prayerful discipline, I have ceased for over forty years to hate anybody. I know, this is a big claim. Nevertheless, I make it in all humility. But I can and do hate evil wherever it exists. I hate the system of Government that the British people have set up in India. I hate the ruthless exploitation of India even as I hate from the bottom of my heart the hideous system of untouchability for which millions of Hindus have made themselves responsible. But I do not hate the domineering Englishmen as I refuse to hate the domineering Hindus. I seek to reform them in all the loving ways that are open to me. My non-cooperation has its roots not in hatred but in love. My personal religion peremptorily forbids me to hate anybody."

—'Young India', 6-8-1925

हिंदी जनतेमध्यें ब्रिटिशांसंबंधीं द्वेषभावना





फैलावलेली होती. म. गांधींनीं अहिंसेच्या मार्गानें स्वातंत्र्याचें ध्येय प्राप्त करून घेण्यासाठीं हिंदी राजकीय क्रांतीचें नेतृत्व स्वीकारलें आणि 'ब्रिटिश लोकांचा द्वेष करूं नका, साम्राज्यशाही पद्धतीचा द्वेष करा' असा विवेक करण्याचें शिक्षण हिंदी जनतेला दिलें. आज भांडवलशाहीविरुद्ध आर्थिक क्रांति घडवून आणण्याचें नेतृत्व गांधीवादी स्वीकारतील तर हिंदी जनतेच्या अंतःकरणांत धनिकवर्गांतील व्यक्तींविरुद्ध जी द्वेषभावना वाढीस लागली आहे ती नष्ट करून अहिंसक आर्थिक क्रांति घडवून आणतां येईल. हिंदी समाजवाद्यांनीं हें ओळखलें आहे व म्हणूनच ते 'गांधींच्या मार्गानें आपण वर्गहीन समाज निर्माण करूं' अशी आशा बाळगीत आहेत. अशा परिस्थितींत त्यांच्या या कार्यांत सहकार्य करून त्यांना अहिंसेचें तत्त्व अधिक निष्ठेनें आचरून दाखविणें व त्यांची अनत्याचारी क्रांतीवरील निष्ठा अधिक दृढ बनविणें हेंच गांधी-वादी मुत्सद्द्यांचें आजचें कर्तव्य आहे. वर्गहीन समाज हें ध्येयच अमान्य करणें अथवा गांधीवाद व मार्क्सवाद यांच्यामधील तात्त्विक दृष्टिकोनांतील मतभेदांवर जोर देऊन आर्थिक क्रांतीचें तात्कालिक कार्य विलंबावर टाकणें हें व्यावहारिक राजकारणांत घोटाळे निर्माण करणारें आहे. ही आर्थिक क्रांति त्वरित घडवून आणण्याची निकड आज निर्माण झाली असून, ज्याप्रमाणें गांधीवादी व समाजवादी या दोघांनीं एक होऊन साम्राज्यशाहीविरुद्ध लढा यशस्वी केला, त्याचप्रमाणें या दोघांनीं पुन्हां एक होऊन भांडवलशाहीविरुद्ध अनत्याचारी क्रांति त्वरित यशस्वी करून दाखविण्याची जबाबदारी स्वीकारली पाहिजे. समाजवाद्यांनीं अनत्याचाराचें धोरण व्यावहारिक दृष्टीनें पण खंबीरपणें व दृढ विश्वासानें स्वीकारून गांधीवाद्यांशीं सहकार्य करण्याची उत्सुकता व्यक्त केलेली आहे हें जाणून, गांधीवाद्यांनीं त्यांच्याशीं सहकार्य करून आपल्या राष्ट्राचा नवा इतिहास घडवून दाखविला पाहिजे. याच मार्गानें आजची स्तेयमूलक आणि संग्रहप्रधान समाजसंघटना बदलून श्रममूलक व सेवाप्रधान समाजरचना निर्माण होईल. ती होईल तेव्हांच वर जी सामाजिक नीति व नैतिक तत्त्वें वर्णन केलीं ती नीति व तीं नीतितत्त्वें समाजाच्या व्यवहारांत प्रकट होऊं लागतील. आजची आर्थिक घटना, धनार्जनाचे आजचे कायदेशीर मार्ग आणि मालमत्तेचे आजचे कायदे कायम ठेवून ही नीति सामाजिक व्यवहारांत प्रकट होणार नाहीं.

सामाजिक नीति आणि कायदेशीर व्यवस्था

समाजवाद आणि गांधीवाद किंवा मार्क्स व गांधी या दोहोंतील फरक अथवा साम्य यांची चर्चा करतांना सामाजिक नीतीचें अंतिम स्वरूप काय आहे अथवा असावें हा प्रश्न आणि समाजांतील कायदेशीर व्यवस्था कशी असावी हा प्रश्न हे दोन प्रश्न अलग करून विचार केला पाहिजे. सामाजिक नीतीचें जें अंतिम स्वरूप तें सर्व कायद्यानें प्रस्थापित करतां येत नाहीं. अंतिम नीतिदृष्टीनें जे व्यवहार निंद्य किंवा गर्हणीय समजले जातात ते सर्व व्यवहार बेकायदेशीर ठरवितां येत नाहींत, इतकेंच नाहीं तर ते सर्व समाजाच्या भौतिक व नैतिक ऱ्हासास कारण होण्याचा धोका असतो. उदाहरणार्थ, गांधीवादाच्या मताप्रमाणें संग्रह आणि चोरी हीं दोन्हीहि नैतिक दृष्ट्या पापें आहेत. असें असलें तरी चोरी हा कायदेशीर गुन्हा ठरविल्यावांचून समाजांत स्वास्थ्य व शांतता नांदत नाहींत. म्हणून चोरी हें असें पाप आहे कीं तें कायद्यानें बंद केलें पाहिजे. पण संग्रह हेंसुद्धां पाप असलें तरी तें सर्वस्वीं कायद्यानें बंद करणें शक्य व इष्टहि नाहीं. विशिष्ट प्रमाणांत कष्टार्जित संग्रह कायदेशीर ठरविला नाहीं तर धनोत्पादनास लागणारे श्रम करण्यास लोक तयार होत नाहींत हें जाणून, उत्पादक श्रमाला प्रोत्साहन देणारा संग्रह आणि उत्पादक श्रमांना प्रोत्साहन न देतां समाजांतील आळस आणि चैन यांना प्रोत्साहन देणारा संग्रह असा भेद करून पहिला कायदेशीर आणि दुसरा बेकायदेशीर ठरविण्याचा प्रयत्न करणें हें समाजाच्या भौतिक व नैतिक उन्नतीस कारण होत असतें. म्हणून पहिल्या प्रकारचा संग्रह कायदेशीर केल्यावांचून समाज चालणार नाहीं. त्याचप्रमाणें दुसऱ्या प्रकारच्या संग्रहास कायद्यानें मर्यादा घातली नाहीं तरीहि समाजाचा नैतिक व भौतिक ऱ्हास झाल्यावांचून राहत नाहीं. आज अशा प्रकारचा संग्रह फार मोठ्या प्रमाणावर करणें शक्य झालें असून त्याला





कायदेशीर मर्यादा घातली नसल्यामुळें सामाजिक नीति आणि धनोत्पादनाचें कार्य यांत विकृति निर्माण झाली आहे. शिवाय, उत्पादनकार्यांत जो स्वामि-सेवक संबंध कायदेशीर बनला आहे त्यांतून कष्ट करणाऱ्यांच्या श्रमाचें फल बिनकष्ट करणाऱ्या मालकवर्गाला मिळवून देण्याचा कायदेशीर हक्क प्राप्त झालेला आहे. ही एक प्रकारची कायदेशीर चोरी असून ती चोरी बंद केल्यावांचून समाजांत शांतता व स्नेहभाव नांदणार नाहींत. म्हणून ही कायदेशीर चोरी कायद्यानें बंद केली पाहिजे, असा समाजवाद्यांचा आग्रह आहे. याबाबतींत मार्क्सवादी व इतर समाजवादी यांचा मतभेद नाहीं. यासंबंधीं गांधीवाद्यांचें मत निःसंदिग्ध व स्पष्टपणें निदान मला तरी समजलेलें नाहीं. ते एकदां सर्वच संग्रह पाप आहे हें टोंक गाठतात आणि दुसऱ्या वेळीं चोरालासुद्धां शिक्षा करणें हें पाप आहे असें दुसरें टोंक गाठतात ! केवळ अंतिम नीतिमत्ता किंवा अध्यात्मशास्त्र या दृष्टीनें त्यांचें हें मत मला समजूं शकतें. पण समाजाची कायदेशीर व्यवस्था कशी असावी या प्रश्नाचा निर्णय करूं लागलों असतां मला या मतापासून कांहींच बोध होत नाहीं. तसेंच उत्पादनाचें कार्य सामुदायिक स्वरूपांत सुरू झाल्यामुळें धनसंपादनाचे पूर्वींचेच मार्ग आजहि कायदेशीर ठरलेले असल्यामुळें कायदेशीर चोरीचा प्रकार फार मोठ्या प्रमाणावर रूढ झालेला आहे, तो प्रथम बंद केलाच पाहिजे, ही गोष्ट गांधीवाद्यांनीं मार्क्सवाद व समाजवाद यांच्यापासून योग्य प्रकारें समजून घेतलेली नाहीं असें मला वाटतें. स्वतः म. गांधीसुद्धां याबाबतींत निश्चित बोलत नसत. त्यांनीं समाजवाद किंवा मार्क्सवाद हा एक असंग्रहाचें तत्त्व समाजाला लागू करण्याचा प्रयत्न आहे असें म्हटलें आहे. पण समाजवादाच्या मताचें हें यथार्थ स्वरूप नव्हे. चोरी आणि संग्रह हीं दोन्हीहि पापें आहेत एवढें म्हटल्यानें समाजाच्या कायदेशीर व्यवस्थेचा प्रश्न सुटूं शकणार नाहीं. याबाबतींत समाजवादाचें मत सांगावयाचें तर तें पुढीलप्रमाणें सांगतां येईल : आजच्या कायदेशीर व्यवहारांत जेथें चोरीचें तत्त्व शिरलें आहे तेथें त्याचा पूर्ण प्रतिबंध कायद्यानें केला पाहिजे. उत्पादक श्रम करण्यास प्रोत्साहन मिळेल इतक्या प्रमाणांत संग्रह करण्याचें स्वातंत्र्य कायदेशीर रीतीनें मान्य केलें पाहिजे. अशा संग्रहाला विशिष्ट प्रमाणाबाहेर कायदेशीर मर्यादा घालून त्यावरील संग्रह बेकायदा ठरविला पाहिजे. सर्वच संग्रह पाप आहे या तत्त्वावर आजच्या समाजाची धारणा होऊं शकत नाहीं. व्यवहारदृष्टीनें जो संग्रह उत्पादनकार्यास प्रोत्साहक असल्याचें दिसून येईल, तो कायदेशीर ठरवून त्यामुळें समाजांत जी थोडी-फार विषमता निर्माण होणें आज अपरिहार्य आहे तिला समाजानें मान्यता दिली पाहिजे. समाजांतील व्यक्तींच्या उत्पन्नाचें व मालमत्तेचें किमान व कमाल प्रमाण कायद्यानें ठरवून द्यावें असा समाजवाद्यांचा आग्रह आहे. या त्यांच्या मताला 'समाजाला असंग्रहाचें तत्त्व लागू करण्याचा प्रयत्न' असें म्हणतां येणार नाहीं. हा प्रयत्न अस्तेयाचें तत्त्व समाजाला लागू करण्याचा आहे. जोंपर्यंत हें अस्तेयाचें तत्त्व आजच्या समाजाला लागू करण्यांत येत नाहीं तोंपर्यंत समाजांत शांतता व स्नेह नांदणार नाहींत एवढेंच त्यांचें मत आहे. यावर 'केवळ चोरीच नव्हे, तर सर्वच प्रकारचा संग्रह हें आम्ही पाप समजतों आणि कष्टार्जित संग्रहाचासुद्धां गरजेपेक्षां अधिक उपभोग घेणें हेंहि आम्ही पाप समजतों' अशीं अंतिम नीतितत्त्वें सांगून गांधीवादाचें श्रेष्ठत्व सिद्ध करतां येणार नाहीं. कारण अंतिम नीतिमत्तेसंबंधीं कोणाचीं काय मतें आहेत हा मुद्दा येथें लागू नसून, आज समाजाची कायदेशीर व्यवस्था कशी असावी यासंबंधींचा प्रश्न उपस्थित झाला आहे. तेव्हां या प्रश्नासंबंधीं कोणाचें काय मत आहे तें विचारांत घेऊनच त्याचें श्रेष्ठ-कनिष्ठत्व ठरवावें लागेल. पण यासंबंधीं कायदेशीर व्यवस्था कशी असावी या मुद्द्याबद्दल गांधीवाद्यांनीं आपली भूमिका निःसंदिग्ध व स्पष्ट केलेली नाहीं. जर ते ती तशी करतील, तर समाजवादी व गांधीवादी यांच्या मतांत निकटवर्ती कार्य व निकटवर्ती ध्येय यांसंबंधीं एकवाक्यता होईल. निदान व्यवहारदृष्टीनें तरी त्यांचें सहकार्य होऊं शकेल व तें होणें इष्ट आहे असें मी मानतों. याला माझा पुरावा म्हणून मी एवढेंच सांगूं शकेन कीं, रामगड कॉंग्रेसच्या वेळीं





स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरचें निकटवर्ती राजकीय व आर्थिक घटनेचें ध्येय म्हणून जी योजना श्री. जयप्रकाश नारायण यांनीं म. गांधींच्या जवळ दिली होती तिला, केवळ बड्या संस्थानांसंबंधींचें एक कलम वगळून, म. गांधींनीं आपला जाहीर पाठिंबा दिला होता. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतरचें निकटवर्ती ध्येय या दृष्टीनें त्यांनीं त्या योजनेस दिलेली ही मान्यता लक्षांत घेतल्यास, समाजाच्या कायदेशीर व घटनात्मक व्यवस्थेबद्दल समाजवाद्यांचे विचार म. गांधी किती आत्मसात् करीत असत तें दिसून येईल. गांधीजींच्या मृत्यूनंतर इतरांच्या मतांतील सत्यांश आत्मसात् करण्याची वृत्ति मावळून अंतिम नीति आणि अध्यात्मशास्त्र यांसंबंधींच्या मतभेदावर जोर देण्याची वृत्ति गांधीवाद्यांत बळावली आहे. अर्थात् राष्ट्रांत राज्यघटना आणि कायदेशीर आर्थिक व्यवस्था करण्याचें जें महत्त्वाचें कार्य आज सुरू झालें आहे त्या कार्यावर आपल्या या अंतिम ध्येयात्मक विचारांचा कोणताहि प्रभाव गांधीवादी पाडूं शकत नाहींत. आपल्या अंतिम ध्येयांना अनुसरून आजच्या राज्यघटनेच्या व मालमत्तेच्या कायद्यांत आपण कोणत्या सुधारणा करूं इच्छितों त्याचें तपशीलवार विवेचन करण्यास गांधीवाद्यांनीं पुढें आलें पाहिजे. या दृष्टीनें प्रस्तुत पुस्तक अगदीं निराशाजनक आहे. जगांतील सर्व वस्तुजाताचा स्वामी केवळ ईश्वर आहे आणि सर्व प्राणिमात्रांचें हित होईल अशा प्रकारची वृत्ति धारण करून सर्व मानवांनीं आपापले सर्व व्यवहार केले पाहिजेत, एवढीं तत्त्वें सांगून आजच्या समाजापुढील कोणताहि व्यावहारिक प्रश्न सुटूं शकत नाहीं. ही वृत्ति सर्वसामान्य मानवाच्या अन्तःकरणांत रुजून ती फोंफावत जाण्यास कोणत्या प्रकारची राजकीय, आर्थिक व सामाजिक घटना असली पाहिजे यासंबंधींचे आपले विचार गांधीवादी मांडूं लागतील तर लोकशाही समाजवाद हें निकटवर्ती साध्य आणि सत्याग्रह हें त्याचें साधन याच विचारावर ते येतील असें आम्हांस वाटतें. आजच्या जगाचा सांस्कृतिक प्रश्न सोडविण्याचें काम असो किंवा आपल्या राष्ट्राची राजकीय व आर्थिक घटना खंबीर बनवून त्याला अमेरिका व रशिया यांच्यापासून निर्माण होणाऱ्या धोक्यांतून बचावण्याचें कार्य असो, गांधीवाद्यांनीं आपलें संघटित बळ लोकशाही समाजवादाच्या संस्थापनेमागें उभें केलें पाहिजे.

विधिमंडळांतील सदस्य विद्यापीठांत विद्यार्थी बनतो !

अमेरिकन काँग्रेसच्या एका सभासदाची अलीकडील एक गोष्ट इकडे सर्वत्र सांगतात. एक तरुण सभासद नुकताच काँग्रेसवर निवडला गेला होता. तो सुट्टींत घरीं गेला असतांना तेथील मतदारांनीं त्याला नुकत्याच काँग्रेसपुढें आलेल्या व मंजूर झालेल्या अंदाजपत्रकाविषयीं, त्या अंदाजपत्रकांतील अब्जावधि डॉलर्स खर्चाविषयीं खुलासा विचारला. अगणित रकमा अमेरिकन सरकारला देण्याविषयीं त्यानें आपलें मत या मतदारलोकांतर्फे देऊन टाकलें होतें ! पण ह्या रकमा एवढ्या कशाकरितां हें त्याला आपल्या मतदारांना समजावून सांगतां तर येईना ! बिचारा अगदीं गोंधळून गेला. मनानें तो फार सच्चा आणि प्रामाणिक होता. एवढ्या मोठ्या प्रचंड रकमांविषयीं आपलें एवढें प्रचंड अज्ञान असावें याची त्याला लाज वाटली ! म्हणून त्याला सारखी टोंचणी लागली कीं, आपण या अंदाजपत्रकांतील अर्थशास्त्राचें ज्ञान करून घेतलें पाहिजे. तें कसें प्राप्त करून घ्यावें या विवंचनेंत तो असतांना त्याला वर्तमानपत्रांत एक जाहिरात आढळून आली कीं, एका विद्यापीठांत संघराज्याच्या अंदाजपत्रकांचा अभ्यास हाच एक विषय असून त्याचें अध्यापन केलें जातें ! आपण विधिमंडळाचे सभासद विद्यार्थी म्हणून कसें नांव घालावें, ह्या दुरभिमानाला भीक न घालतां त्यानें ह्या अभ्यासक्रमाकरितां नांव नोंदविलें. काँग्रेसचा सभासद म्हणून वॉशिंग्टनला ज्या रकमा त्यानें आधींच मंजूर केल्या होत्या त्या रकमांमागील अर्थशास्त्रीय कार्यकारणमीमांसा शिकण्याकरितां त्यानें एका विद्यापीठांत नांव घातलें.

—वाल्टर लिप्मन, 'टाइम्स ऑफ इंडिया', १९–३–५२





प्रा. रा. भि. जोशी

साहित्यसमीक्षा आणि रसव्यवस्था

गेल्या पन्नास-पाऊणशें वर्षांपासून आपल्याकडे जी वाङ्मयीन टीकापद्धति रूढ झाली आहे तिच्यावर पाश्चात्य टीकापद्धतीची छाप पडलेली आहे. आणि तें साहजिकहि आहे. आपण पाश्चात्य पद्धतीचें शिक्षण घेऊं लागलों, पाश्चात्य–विशेषतः इंग्लिश वाङ्मयाशीं आपला परिचय झाला, त्याबरोबरच पाश्चात्य टीकापद्धतीशींहि झाला. ड्रायडन, जॉन्सन, वर्ड्स्वर्थ, कोलरिज इत्यादींचें काव्य, किंवा ललित साहित्यासंबंधीं त्यांचे जे विचार होते ते आपल्या परिचयाचे झाले आणि साहित्यसमीक्षेच्या वेळीं आपल्या लेखनांत उतरूं लागले. त्यानंतर रस्किन, आर्नल्ड आणि अलीकडे आय. ए. रिचर्ड्स्, टी. एस. ईलिअट इत्यादींच्या ललित साहित्यविषयक आणि साहित्यमीमांसाविषयक विचारांचा आपल्यावर परिणाम झाला आहे आणि होत आहे.

परंतु त्याबरोबरच संस्कृतमधल्या साहित्यशास्त्राचाहि वारसा आपल्याकडे आला आहे. 'काव्यम् रसात्मकम् वाक्यम्' हें आपल्याला माहीत आहे. विभाव, अनुभाव, संचारी भाव, स्थायिभाव, ध्वनि, अलंकार इत्यादि परिभाषेशीं आपला परिचय आहे. मराठी साहित्याच्या अभ्यासकांना संस्कृत साहित्यशास्त्रावर आधारलेल्या ह्या समीक्षणपद्धतीचा अभ्यास करावा लागतो.

साहजिकच ह्याचा एक परिणाम म्हणजे दोन वेगळ्या मार्गांनीं आलेले हे वारसे एक करण्याचा, त्यांची सांगड घालण्याचा, त्यांची एकमेकांशीं संगति लावण्याचा मधून मधून प्रयत्न होत असतो. आपल्या रसकल्पनेची छाननी करून, भावभावना, वासना ह्यांची संख्या ठरवून, त्यांचें वर्गीकरण करून, त्यांच्या श्रेणी निश्चित करून त्यांचा नवीन मानसशास्त्राशीं संबंध जोडला जातो. आणि एकदंरींत आमचा रससिद्धान्त नवीन कसोट्यांना उणा पडणार नाहीं, फार तर त्याची थोडीशी फेरमांडणी करावी लागेल असें दाखविण्याचा प्रयत्न होत असतो. दुसऱ्या पक्षीं पूर्वी ज्याप्रमाणें रससंख्येंत शान्त, भक्ति, वत्सल इत्यादि रसांची भर घातली गेली, त्याचप्रमाणें आतां जे नवे आशय व्यक्त करणारें, नव्या भावना प्रकट करणारें नवें काव्य आणि ललित साहित्य निर्माण होत आहे, त्याला अनुलक्षून प्रक्षोभ, क्रांति, देशभक्ति इत्यादि रसांची भर घालावी असेंहि गंभीरपणें अधिकारपदावरून प्रतिपादण्यांत येत आहे. आणि साहित्यसमीक्षाविषयक ग्रंथांत उगीच कोठें कांहीं पाश्चात्य परिभाषा वापरून आधुनिकता आणण्याचा प्रयत्न होत आहे.

रसव्यवस्था आणि आधुनिक वाङ्मयीन टीकापद्धति यांची अशी सांगड घालणें शक्य आहे काय, इष्ट किंवा आवश्यक आहे काय, ह्याचा विचार झाला पाहिजे. ह्या दोन पद्धतींमध्यें काय साधर्म्य किंवा वैधर्म्य आहे तें पाहिलें पाहिजे म्हणजे ह्या प्रश्नाचें उत्तर कदाचित् मिळूं शकेल.

साहित्याच्या शुद्ध स्वरूपाविषयीं एकवाक्यता

ललित साहित्याचा रसिकाच्या मनावर जो परिणाम होतो त्याबाबतींत पाश्चात्य आणि भारतीय साहित्यसमीक्षेचें एकमत आहे. हा परिणाम आनंदरूप असतो आणि हा आनंद निर्भेळ, स्वार्थनिरपेक्ष असतो. व्यवहारात ज्याला आपण सुखाचे अनुभव

म्हणतों त्यापेक्षां तो अधिक व्यापक, अधिक गाढ आणि अधिक उदात्त असतो. भावनांचें उद्दीपन झालें असतांना व्यवहारांत जशी उचित क्रियेची अपेक्षा असते, तशी ह्या आनंदानुभवांत नसते. किंबहुना कृतीची अपेक्षा उत्पन्न झाल्यास तो आनंद त्या प्रमाणांत उणा होत असतो. आनंदानुभवाच्या वेळची मनःस्थिति समाधिसदृश असते इत्यादि इत्यादि. ह्या अनुभूतीचीं लक्षणें पाश्चात्य साहित्यमीमांसेंत साधारणतः सर्वमान्य आहेत. त्या आनंदाचें वर्णन Beatitude, almost mystical rapture असें करण्यांत येतें. आपल्या इकडेहि हा रस सत्त्वरूप, अखंड, स्वप्रकाश, आनंदचिन्मय, ब्रह्मास्वाद-सहोदर, लोकोत्तरचमत्कारप्राण असा असतो असें म्हटलें आहे. काव्य हें 'व्यवहारविदे' किंवा 'शिवेतरक्षतये' असें जरी लिहिलें जात असलें तरी त्याचा आत्मा रसच हें जसें आपलें, तसेंच प्रचार-कार्यासाठीं ललित साहित्याचा उपयोग जरी करणें शक्य असलें आणि तसा तो केला जात असला तरी ललित साहित्याचें तें शुद्ध स्वरूप नव्हे, असें पाश्चात्त्यांचेंहि (आपल्या मतप्रचारासाठीं साहित्य राबवणाऱ्यांखेरीज इतर सर्वांचें) मत आहे.

तेव्हां ललित साहित्याचा मूलभूत हेतु किंवा त्याचें कार्य ह्यांसंबंधीं आधुनिक वाङ्मयीन टीकापद्धति आणि आपली जुनी रसव्यवस्था ह्यांमध्यें एकवाक्यता आहे. परंतु ह्या दोन पद्धतींत अन्तर आहे तेंहि विचारांत घेतलें पाहिजे आणि तेंच अधिक महत्त्वाचें आहे.

काव्यानंदाची किंवा रसाची अधिक चिकित्सा करतांना रस म्हणजे तरी काय? तो कसा निष्पन्न होतो? त्याचें अधिष्ठान काय? इत्यादि प्रश्न येतातच. त्यांचें उत्तर आपल्याकडे 'विभावानुभावसंचारि-भावैः व्यक्तीकृतः स्थायिभाव एव रसः' म्हणजे विभाव, अनुभाव, संचारी भाव इत्यादिकांनीं व्यक्त केलेला स्थायिभाव म्हणजे रस असें दिलें आहे. ह्या व्याख्येंत रस आणि स्थायिभाव ह्यांची सांगड घातली गेली आहे. पुढें 'व्यक्तीकृतः' ह्या शब्दाच्या स्पष्टीकरणाच्या वेळीं ही सांगड दृढ केली गेली आहे. 'व्यक्तीकृतः' म्हणजे काय? तर 'आस्वाद्य-मानताम् नीतः' म्हणजे विभाव, अनुभाव, संचारी भाव इत्यादिकांनीं वरचें अज्ञानरूपी आवरण काढून टाकून आस्वाद्यमान करून दिलेला स्थायिभाव म्हणजे रस. शृंगार, वीर, करुण इत्यादि रसांचे रति, उत्साह, शोक इत्यादि जे स्थायिभाव मानले गेले आहेत, ते आस्वाद्यमान झाले, (म्हणजे रसिकांच्या मनांत जागृत होऊन बोलूं लागले) म्हणजे त्यांनाच रसत्व येतें, ह्याचाच अर्थ साहजिकच असा केला गेला कीं, हे स्थायिभाव जागृत करणें हें काव्याचें कार्य, आणि ही गोष्ट जें काव्य परिणामकारकतेनें करूं शकतें तें यशस्वी काव्य. अर्थातच मग हे स्थायिभाव किंवा इतर जे जे म्हणून भाव रसिकांच्या मनांत मुख्यत्वें जागृत होतील त्यांना त्यांना रस ही पदवी प्राप्त होते. आणि मग त्यांना रसव्यवस्थेंत स्थान देणें न्यायप्राप्तच ठरतें. ह्याच विचार-सरणीच्या आधारावर मूळच्या चार रसांचे आठ झाले. आठांमध्यें शान्त, भक्ति, वत्सल इत्यादि-कांची भर पडत गेली आणि आज प्रक्षोभ, क्रांति, देशप्रीति इत्यादींची भर घालावी असें सुचविलें जात आहे.

रसांमध्यें अशी अधिकाधिक भर घालीत जाणें हा कित्येकांना अनवस्थाप्रसंग वाटतो. पण रस आणि भावना यांच्या परस्परसंबंधाविषयींची आतां-पर्यंत चालत आलेली मीमांसा जर बरोबर असेल तर रसांमध्यें भर पडण्यांत मुळींच आपत्ति नाहीं. उलट, आपलें साहित्य आणि आपली रसव्यवस्था जिवंत आहे ह्याचें तें गमक ठरेल.

आजचें साहित्य आणि रसांची ओढाताण

पण खरी आपत्ति ही नसून वेगळीच आहे. आज काव्यांत किंवा ललित साहित्यांत असे नवनवे प्रकार निर्माण होत आहेत कीं, त्यांची रसव्यवस्थेंत सोय कशी करावी हें कळत नाहींसें झालें आहे. मानवी मनाच्या, स्वभावाच्या, व्यवहाराच्या इतक्या सूक्ष्मातिसूक्ष्म छटा इतक्या वेगवेगळ्या प्रकारांनीं व्यक्त केल्या जात आहेत कीं, विभाव, अनुभाव, संचारी भाव, स्थायिभाव ह्यांच्या परिभाषेंत त्यांची सोय करतां येत नाहीं. हे जे मूलभूत म्हणून स्थायि-भाव समजले गेले आहेत, त्यांना स्पर्शहि न करतां एकप्रकारची अवर्णनीय प्रसन्नता, गंभीरता किंवा अस्वस्थता हें नवें वाङ्मय निर्माण करतें आणि

ज्याला आपण रस म्हणतों, त्या आनंदाचीहि अनुभूति प्राप्त करून देत असतें. वर्ड्स्वर्थच्या, बालकवीच्या निसर्गविषयक कविता, केशवसुतांच्या 'हरपलें श्रेय', 'झपूर्झा'सारख्या कविता, 'बीं'ची 'चांफा'सारखी कविता किंवा अलीकडची बरीचशी नवी कविता आणि आधुनिक नाटकें (उदा. मेटरलिंकचें मोना व्हाना='वैजयंती') ह्यांचा रस कोणता, स्थायिभाव कोणता हें सांगणें कठिण जाईल. ह्यांच्यासाठीं स्थायी भाव हुडकून काढण्याचा प्रयत्न होईल, पण तो समाधानकारक होइल कीं नाहीं, याची शंका आहे. ही जी अशी अगतिकता आल्यासारखी दिसते आणि रसविचाराची अशी ओढाताण करावी लागते ह्याचीं दोन कारणें दिसतात. एक म्हणजे रस आणि भावना ह्यांच्या परस्परसंबंधाविषयीं स्पष्ट कल्पना नसणें आणि दुसरें, रसाचा सिद्धान्त ज्या परिस्थितींत मांडला गेला आणि पुढें इतर काव्यविषयक सिद्धान्तांशीं रससिद्धान्ताचा जो संबंध येत गेला त्याची इतिहासक्रमानुसार स्पष्ट कल्पना नसणें.

रस आणि भावना

भरताचें 'नाट्यशास्त्र' हा रससिद्धान्ताचा आद्यग्रंथ समजला जातो. त्यानें रसाची कल्पना मांडली ती नाटकांना, आणि विशेषतः नाट्यप्रयोगाला अनुलक्षून. कथाप्रसंग कोणत्या स्थलकालांत घडत आहे, पात्रांचे स्वभावविशेष काय आहेत, त्यांचें नात्याचे किंवा भावनात्मक परस्परसंबंध कोणत्या प्रकारचे आहेत, तीं कोणत्या मनःस्थितींत आहेत इत्यादि तपशील कवीला काव्यामध्यें आपल्या शब्दांत देतां येतो. पण नाटकांत ह्याच गोष्टी रंगभूमीची सजावट, पात्रांचे वेष, त्यांचा अभिनय-संवाद, ह्यांच्या द्वारांच व्यक्त कराव्या लागतात. एरव्हीं रंगभूमीवर काय चाललें आहे हें प्रेक्षकाला कळणार नाहीं. विभाव, अनुभाव, संचारी भाव ह्यांचें हेंच कार्य असतें. 'डोळे पुसते', 'तरवार उपसतो' ह्या सूचना जशा पात्रांची मनःस्थिति व्यक्त करण्यासाठीं कराव्या लागतात तसेंच विभावादिकांचें कार्य आहे.

दुसरी गोष्ट म्हणजे आपले जे स्थायिभाव मानले गेलेले आहेत ते बहुतेक मूलभूत परंतु स्थूल स्वरूपाचे आहेत. तेंहि स्वाभाविक आहे. नाटकांचें जग हें प्राधान्यानें मानवी संबंधासंघर्षांचें असतें. आणि मानवी जीवन हें बहुंशीं भावनावश असल्यामुळें नाटकाच्या कथावस्तूंत भावनांना प्राधान्य मिळतें. त्यांतहि पुन्हां त्या भावना जितक्या व्यापक, मुलभूत परंतु स्थूल असतील तितकें नाटकाच्या बहुविध प्रेक्षकसमाजाला त्याचें आकलन अधिक सोपें जातें. म्हणूनच आजदेखील बहुतेक बोलपट, कथा, कादंबऱ्या आणि नाटकें रति, भीति, क्रोध ह्यांसारख्या मूलभूत पण स्थूल भावनांवरच परिणामासाठीं विसंबून राहतात. पुढें हीच रसाची उपपत्ति काव्याला लावली गेली; आणि प्राचीन काव्यें प्रायः आख्यानप्रधान असल्यामुळें ती लावली जाऊंहि शकली.

स्थायिभावांवरचा हा भर सर्वत्र काव्याच्या बाबतींत उपयोगी पडूं शकत नाहीं, हें आपल्याकडेहि कांहीं साहित्यमीमांसकांच्या लक्षांत आलें होतें. ऋतुवैशिष्ट्यें, जलप्रपात, वृक्षवाटिका, वनोद्देश इत्यादिकांचें वर्णन आनंददायक होऊं शकतें, पण तिथें स्थायिभावांचा संबंध येऊं शकत नाहीं. म्हणून काव्याचा आत्मा रीति, ध्वनि, अलंकार ह्यांत शोधण्याचा प्रयत्न झाला. पण तोहि असमाधानकारक ठरला. कारण त्यांवांचूनहि काव्य निर्माण होऊं शकतें. म्हणून पुन्हां रीति, ध्वनि, अलंकार इत्यादि बाह्यांगें आणि रस हा आत्मा ही भूमिका अखेर जवळजवळ सर्वमान्य झाली. तरीहि आज रसव्यवस्था आपलें समाधान करूं शकत नाहीं असें आपण पाहतों.

ह्याचें कारण असें आहे कीं, रस आणि भावना ह्यांच्या परस्परसंबंधाविषयीं आपल्या मनांत गोंधळ झाला आहे. प्रक्षोभ, क्रांति इत्यादि नवनव्या रसांची भर घालण्याचा प्रयत्न करणारे असें मानीत आहेत कीं, स्थायिभाव म्हणा कीं कोणती तरी विशिष्ट भावना म्हणा उद्दीपित करणें हें काव्याचें कार्य आहे. त्या उद्दीपित भावनेचा अनुभव आनंदात्मक असतो. तोच रसानुभव हें खरें आहे काय, हेंच पाहिलें पाहिजे.

बुभुक्षाशमन म्हणजे रसास्वाद नव्हे

रसिकांच्या ठिकाणीं जी भावना उद्दीपित

अनुक्रमणिका





किंवा जागृत होते, ती काव्यामधल्या पात्रांच्या ठिकाणीं उत्पन्न होणारीच कीं स्वतंत्र ? ह्याचें उत्तर 'ती स्वतंत्र असते' असें समजूनच विचार करूं. रति, क्रोध, भीति, शोक इत्यादि स्थायिभाव किंवा भावना रसिकांच्या ठिकाणीं अत्यंत उत्कटतेनें जागृत झाल्या म्हणजे त्यांना रसानुभव मिळतो काय ? 'रोमियो-ज्यूलिएट' किंवा 'शाकुंतल' पाहात असतांना रिरंसा उद्दीपित होणें, 'फ्रँकेन्स्टाइन' पाहात असतांना भीतीनें किंकाळ्या फोडून मूर्च्छित होणें, 'एकच प्याला' पाहात असतांना ओक्साबोक्शीं रडूं लागणें, ऑथेल्लो डेस्डिमोनाचा गळा दाबतो आहे हें पाहून क्रोधानें त्याला मारायला धांवणें, हीं त्या त्या भावनेचा उत्कटतेनें अनुभव येत असल्याचीं उदाहरणें म्हणतां येतील आणि अशा गोष्टी घडतांना आपण अनेकदां पाहतों. पण हीं रसास्वादाचीं उदाहरणें म्हणतां येतील काय ? अशा प्रकारें भावनांच्या आहारीं जाऊन त्या त्या भावनाक्षोभाला उचित अशी कृति करण्याला प्रवृत्त होणारे खरे रसिक ? कीं भावना आपल्या अंकित ठेवून त्यांचा खेळ पाहण्यांत आनंद अनुभवणारे ते रसिक ? भूक प्रज्वलित झाली असतांना पुढें येईल तें खाऊन टाकणारा अन्नाच्या स्वादांतील बारकावे अनुभवूं शकतो कीं ज्याची बुभुक्षा शमली आहे तो ? अर्धेंअधिक जेवण होऊन गेल्यावर जेवणारीं माणसें जेवणांत बारीकसारीक खोडी काढूं लागतात हा अनुभव गृहिणींना नित्य येतो. तोंपर्यंत 'भुकेला कोंडा' या नात्यानें तीं येईल तें खात असतात. त्याचप्रमाणें मानसिक किंवा भावनात्मक बुभुक्षा शमविण्यासाठीं जे ललित साहित्याकडे जातात ते रसानुभव घेऊं शकत नाहींत आणि अशी बुभुक्षा शमवूं पाहणारें साहित्य रसानुभव देऊं शकत नाहीं. तें एक विशिष्ट प्रकारची बुभुक्षा शमवितें म्हणून बहुतेकांना प्रिय होईल. त्यापासून त्या त्या लोकांना एक प्रकारचा आनंदहि होईल. पण तो बुभुक्षाशमनाचा आनंद असेल, रसास्वादाचा नव्हे !

दुसरें असें कीं, सर्वच भावनांचा अनुभव सुखावह होत नाहीं. रतिभावनेचा अनुभव सुखावह होईल; पण भीति, क्रोध, जुगुप्सा ह्या भावना स्वभावतः सुखावह नव्हेत; त्या भावना उत्कट झाल्या असतां, तर सुतराम् नव्हेत ! आणि रस तर आनंदरूप आहे. मग ह्या असुखावह भावनांची उत्कट अनुभूति रसानुभूति कशी होईल ? उत्कट भावनानुभूति म्हणजे रस, असें मानणाऱ्यांना ही अडचण जाणवते. आणि मग ते म्हणतात कीं, रस हा सदैव आनंदरूपच असतो असें नाहीं. तर मग भीति, क्रोध, शोक इत्यादि ज्यांत उत्पन्न होऊं शकतील अशा काव्याकडे किंवा ललित साहित्याकडे वाचक पुन्हां पुन्हां कां जातात ? त्याचें उत्तर असें आहे कीं, ह्या भावना स्वभावतः सुखावह नाहींत खऱ्या, पण त्या मननाच्या विषय झाल्या म्हणजे आनंदनिर्मितिक्षम होऊं शकतात. आणि रसानुभूतीच्या वेळीं भावना ह्या अनुभूतीच्या विषय न राहतां मननाचा विषय झालेल्या असतात आणि म्हणूनच त्या रसपदवीला पोंचूं शकतात. रसानुभूतीच्या वेळीं स्थायिभाव आस्वाद्यमान झालेला असतो, ह्याचा अर्थदेखील ती ती भावना उत्कटतेनें अनुभवली जात असते, असा नसून मनना-(contemplation)चा विषय झालेली असते असाच आहे. आणि मननाचा विषय होतांच भावनेचें मूळ स्वरूप पालटून जातें, ती आपल्या मनाच्या अंकित होते आणि तिचा साधन म्हणून उपयोग करणें शक्य होतें.

केवळ भावनाजागृति म्हणजे रस नव्हे

एक उदाहरण घेऊन ही गोष्ट स्पष्ट करतां येईल. अशी कल्पना करा कीं, एखादा मनुष्य एका भीषण अपघातांतून, दैवयोगानें म्हणा कीं प्रसंगावधानानें म्हणा, बचावला आहे. आणि नंतर आपल्यावर आलेल्या ह्या प्रसंगाचें आपल्या मित्रांजवळ तो वर्णन करीत आहे. तो प्रसंग मित्रांच्या मनासमोर ठळकपणें तपशीलवार उभा राहावा म्हणून तो त्या प्रसंगांत मुळांत नसलेले रंग कदाचित् भरील. भीतीच्या कारणाचा भयानकपणा, आपल्या दैवाचा बलवत्तरपणा किंवा आपलें प्रसंगावधान वाढवून वर्णील. परंतु त्यानें त्या प्रसंगाचें कितीहि हुबेहूब आणि उत्कट वर्णन केलें तरी प्रत्यक्ष त्या प्रसंगात सांपडलें असतांना त्याला भीति या भावनेचा जो अनुभव आला तो त्या प्रसंगाच्या मनोमय





चित्रणाच्या वेळीं येणार नाहीं. त्याच्या श्रोत्यांना तर नाहींच नाहीं. आणि तरी (किंबहुना म्हणूनच) त्या प्रसंगाचें पुन्हां पुन्हां वर्णन करावें असें त्याला आणि ऐकावें असें श्रोत्यांना वाटेल. मूळ प्रसंगाच्या मनोमय चित्रणाच्या वेळीं भीति ही भावना मननाचा विषय झाली आहे. म्हणूनच स्वभावतः अप्रिय असूनहि ती रमणीय झाली आहे, आनंदनिर्मितिक्षम झाली आहे.

नाटक पाहात असतांना किंवा काव्य वाचीत असतांना करुणा, क्रोध, भीति इत्यादि भावना उद्दीपित होतात आणि पुष्कळ लोक रडूं लागतात, संतापतात किंवा भीतीनें किंकाळी फोडतात आणि पुष्कळदां तें रसिकतेचें—निदान सहृदयतेचें (आणि नाटकाच्या किंवा काव्याच्या यशस्वितेचें) लक्षण समजलें जातें. पण ह्यांतहि चूक होत आहे. सिंधूविषयीं किंवा डेस्डेमोनाविषयीं अतीव दया वाटून एखाद्या कनवाळू प्रेक्षकानें रंगभूमीवर धांवून जाऊन सुधाकराचा काठी उगारणारा किंवा ऑथेल्लोचा गळा दाबणारा हात वरच्यावर धरून ठेवला तर सिंधूचे किंवा डेस्डेमोनाचे प्राण वांचविल्याचें श्रेय त्या नागरकर्तव्यतत्पर सद्गृहस्थाला मिळेल. पण 'एकच प्याला' किंवा 'ऑथेल्लो' ह्या नाटकांच्या द्वारें नाटककारांना रसिकाच्या मनावर जो परिणाम साकल्यानें घडवून आणावयाचा असतो तो आणला जाणार नाहीं आणि तीं नाटकें होणार नाहींत. म्हणजे नाटक पाहात असतांना किंवा काव्य वाचीत असतांना वेळोवेळीं जागृत होणाऱ्या भावनांना जर आपण वरचढ होऊं दिलें तर आपण रसास्वाद घेऊं शकणार नाहीं. मग आपण प्रत्यक्ष रंगभूमीवर धांवून गेलों, जागच्या जागीं दांत-ओठ खाल्ले किंवा मुसमुसलों किंवा मनांतल्या मनांत ह्या क्रिया होऊं दिल्या, तरी त्या सर्वांचा अर्थ एकच. जोंपर्यंत आणि जितक्या प्रमाणांत आपण भावनांना आपल्या वरचढ होऊं देऊं तोंपर्यंत आणि तितक्या प्रमाणांत आपण रसानुभूतीपासून दूर राहूं. ह्यावरून हें दिसून येईल कीं, नुसती एखादी भावना जागृत होणें किंवा तिची उत्कटतेनें जाणीव होणें म्हणजे रसानुभूति नव्हे. इतकेंच नाहीं तर, अशी भावनानुभूति रसानुभूतीला बाधक होते !

केवळ भावनाजागृति किंवा भावनेची उत्कट अनुभूति म्हणजे रस नव्हे, ह्याची 'साहित्यदर्पण'कार विश्वनाथाला जाणीव होती असें दिसतें. कारण स्थायिभाव व्यक्त होतो म्हणजे काय हें स्पष्ट करतांना तो म्हणतो : " व्यक्तः दध्यादिन्यायेन रूपान्तरपरिणतः व्यक्तीकृतः एव रसः । न तु दीपेन घटः इव पूर्वसिद्धो व्यज्यते । " म्हणजे स्थायिभाव व्यक्त होणें (म्हणजे रसपदवीला पोंचणें) याचा अर्थ त्यावरचें आवरण निघून जाऊन तो अनुभवाचा विषय होणें (असें जें सामान्यतः समजलें जातें तसें) नसून दुधाचें जसें दही होतें तसा तो रूपान्तरपरिणत झाला पाहिजे म्हणजे तो रसत्व पावतो. म्हणजे रसपदवीला पोंचल्यावर किंवा पोंचत असतां भावना ह्या व्यवहारांतलें त्यांचें जें स्वरूप असतें त्या स्वरूपाच्या राहत नाहींत.

रस ह्या नांवाची जी आनंदानुभूति ती यावी यासाठीं काव्यनिर्मितीमध्यें इतर अनेक साधनांप्रमाणें स्थायिभाव किंवा इतर भावना साधनें म्हणून वापरलीं जातील. पण त्या भावनांचें उद्दीपन म्हणजे रसानिर्मिति नव्हे. आपल्या जुन्या साहित्यमीमांसेमध्यें जे स्थायिभाव मानले गेले आहेत त्यांपैकीं एकाचीहि अनुभूति न येतांसुद्धां रसाची, काव्यानंदाची अनुभूति येणें शक्य आहे. म्हणजेच असें कीं, स्थायिभावांचा समीकरणात्मक संबंध नाहीं. ही गोष्ट लक्षांत न घेतली गेल्यामुळें नवनव्या ललित साहित्यप्रकारांमधून नवनवे स्थायिभाव शोधून काढून त्यांच्यासाठीं रसव्यवस्थेंत जागा करून देण्याचा खटाटोप चालला आहे. ललित साहित्याचें रहस्य समजून घेण्याला त्याचा कांहींहि उपयोग नाहीं.

विभावानुभावादिकांचीं कोष्टकें !

स्थायी भाव किंवा भावना आणि रस ह्यांच्या परस्परसंबंधांविषयींच्या ह्या गैरसमजुतीमुळें आपलें सगळें साहित्यशास्त्र विभाव, अनुभाव, संचारी भाव यांची गणना करणें, नायकनायिकांच्या भेदांचीं कोष्टकें करणें, अलंकारांची मोजदाद करणें ह्यांतच गुरफटून गेलें. त्याचें सगळें





लक्ष बाह्यांगावर केंद्रित झालें. इतकेंच नव्हे तर, काव्येंदेखील ह्या कोष्टकांत बसवण्यासाठीं लिहिलीं जाऊं लागलीं. माणसें निर्माण होण्याऐवजीं सांच्याच्या गणपतीसारखे निर्जीव नमुने निर्माण होऊं लागले. रचनेच्या चमत्कृतीवर भर दिला जाऊं लागला. आणि 'राघवपांडवीयम्'सारखीं दुधारी काव्यें लिहिलीं जाऊं लागलीं. परिणामीं साहित्यमीमांसाहि खुंटली. टीका याचा अर्थ शब्दाचें व्याकरण सांगणें, समास सोडविणें, अलंकारांचा खुलासा करणें एवढाच राहिला. काव्याच्या मीमांसेमध्यें पात्रांच्या स्वभाववैशिष्ट्याचा विचार केला गेला नाहीं. वेगवेगळ्या प्रकृतीच्या व्यक्ती एकत्र आल्या असतां त्यांच्या परस्पर संबंधांतून नाट्य कसें निर्माण होतें, त्यांतून रसानुभूति कशी होते याकडे लक्ष दिलें गेलें नाहीं. प्रत्यक्ष जीवनाच्या अनुभवांतून जो संस्कार किंवा साक्षात्कार होऊं शकत नाहीं तो काव्याच्या द्वारां होऊं शकतो; असें कां, ह्याचें उत्तर देण्याचा त्यांनीं प्रयत्न केला नाहीं. काव्यांपासून मिळणाऱ्या आनंदाच्या स्वरूपावर त्यांनीं बरोबर बोट ठेवलें, पण त्याच्या मागें ते गेले नाहींत.

पाश्चात्यांची सूक्ष्म, अंतर्दर्शी साहित्यसमीक्षा

ह्याच्या उलट पाश्चात्य साहित्यमीमांसेमध्यें आरंभापासूनच (कालदृष्ट्या भारताच्याहि आधीं) बाह्यरचनेबरोबर ललित साहित्याच्या अंतर्गत वैशिष्ट्याकडेहि लक्ष दिलें गेलें. ललित साहित्यांतून—त्या काळीं विशेषतः नाटकांतून आणि महाकाव्यांतून मनुष्यस्वभावाचें जें दर्शन होतें, त्यांच्या विकार-विचारांच्या संघर्षांच्या द्वारां रसिकांच्या मनावर जो परिणाम होतो त्याचा विचार झाला.

ललित साहित्यापासून आपल्याला जो आनंद होतो तो भावनांच्या विरेचनामुळें होतो ह्या ॲरिस्टॉटलनें मांडलेल्या मतापासून, पुढें हा आनंद भावनांच्या उदात्तीकरणामुळें होतो, भावनांचा एक सुंदर व्यूह रचला गेल्यामुळें होतो, विविध भावनांचा, विचारविकारांचा समतोल साधला गेल्यामुळें, त्यांची विशिष्ट प्रमाणबद्ध रचना केली गेल्यामुळें त्याला आशयाची घनता येते, त्यांतून जीवनाचा अभिनव साक्षात्कार होतो आणि त्यामुळें एका अद्वितीय आनंदाची प्राप्ति होते अशीं विविध मतें मांडलीं गेलीं आणि जात आहेत.

रिनेसन्स्च्या वेळीं प्रचंड वैचारिक क्रान्ति झाली. तिचे परिणाम राजकारण, अर्थकारण, समाज-व्यवस्था, तत्त्वज्ञान, कला, साहित्य या सर्वच क्षेत्रांत दिसूं लागले. सामाजिक, धार्मिक क्षेत्रांतली बंडखोरी साहित्यांतल्या बंडखोरीला उत्तेजक झाली. शब्द—प्रामाण्यानें बांधून घेण्याऐवजीं स्वतंत्र प्रयत्न करण्याची प्रवृत्ति वाढली. वाङ्मयांत सतत नवनवे आविष्कार होत राहिले. लॉक, ह्यूम, डेकार्ट, बार्कले, कान्ट, हेगेल ह्यांचीं तत्त्वज्ञानें, सौंदर्यानुभूतीची तात्त्विक भूमिका शोधण्याचे प्रयत्न, फ्रेंच राज्यक्रांतीमागच्या विचारसरणीनें जुन्या जमान्याला दिलेला धक्का, वर्ड्स्वर्थ, कोलरिज ह्या कविद्वयानें केलेली काव्याची मीमांसा, मूर्तिकला, वास्तुकला, चित्रकला ह्यांचा होत गेलेला विकास ह्या सर्वांचा साहित्यमीमांसेवर फार मोठा परिणाम झाला. एकोणिसाव्या शतकाच्या उत्तरार्धापासून भौतिक शास्त्रांत जी वाढ होत गेली तिचा आणि विसाव्या शतकांत मार्क्सच्या आणि फ्रॉइडच्या विचारांचाहि साहित्य-मीमांसेवर परिणाम झाला. आणि आज तिकडे अशी स्थिति आहे कीं, कोणाहि श्रेष्ठ प्रतीच्या साहित्य-मीमांसकाला विविध भौतिक शास्त्रें, मानस-शास्त्राच्या वेगवेगळ्या शाखा, तत्त्वज्ञान आणि साहित्याव्यतिरिक्त इतर एखादी कला ह्यांची चांगली माहिती असणें अगत्याचें झालें आहे. ह्या अशा विकासक्रमामुळें पाश्चात्य साहित्यसमीक्षा अधिक व्यापक, अधिक सूक्ष्म, अधिक अंतर्दर्शी होत चालली आहे. ललित साहित्याच्या मूळ प्रकृतीवरच लक्ष केंद्रित झालेलें असल्यामुळें नव-नवीन साहित्याविष्कारांचें रहस्य समजून घेण्यास ती अधिक उपयोगी ठरत आहे.

अशा स्थितींत पाश्चात्यांकडून आलेली टीका-पद्धति आणि आपली जुनी रसव्यवस्था ह्यांची सांगड घालण्याचा प्रयत्न कशासाठीं करायचा? ललित साहित्याचें कार्य रसानुभूति प्राप्त करून देणें आहे एवढें रससिद्धान्ताचें ऋण मान्य करून बाकीचा भाग इतिहासजमा समजावा हेंच ह्यापुढें मराठी साहित्यसमीक्षेला उपकारक होईल.

म. म. द. वा. पोतदार

राष्ट्रभाषा-प्रश्नाची यथार्थ मीमांसा

कांहीं प्रश्नच असे असतात कीं, त्यांच्याविषयीं पुनः पुनः खल करावा लागतो. असा खल केल्याच्या योगानें अनेक गैरसमज हळूहळू नष्ट होत जातात. अशा प्रश्नांपैकींच राष्ट्रभाषेचा प्रश्न हा एका दृष्टीनें सर्वांत महत्त्वाचा प्रश्न आहे. येत्या पांच-दहा वर्षांत या प्रश्नाबद्दल पुष्कळच खळबळ उडेल असें भविष्य करण्यास चिंता नाहीं. याची प्रत्यन्तरें भारतांत व पाकिस्तानांत येऊं लागलीं आहेत. पूर्व पाकिस्तानांत बंगाली भाषेविषयीं जें तीव्र आन्दोलन चालू आहे तें आणि तसेंच कोविदच्या निमित्तानें मुंबई प्रदेशराज्यांत जें आन्दोलन कांहीं लोक करीत आहेत तें भावी वादविवादाची चुणूक म्हणून समजण्यास हरकत नाहीं.

वादविवाद होणें हें अत्यंत इष्ट आहे. परंतु स्वतंत्र देशांतील वादविवाद जबाबदारीच्या भूमिकेवरून झाले पाहिजेत. भावनेपेक्षां विचाराला अधिक महत्त्व दिलें पाहिजे. शांतपणानें, संयमानें व सर्व बाजूंनीं विचार केला पाहिजे. याच दृष्टीनें येथें कांहीं विचार मांडण्याचें योजिलें आहे. हे विचार लेखकाचे स्वतःचेच आहेत.

या प्रश्नासंबंधानें विचार करतांना ज्या कित्येक शब्दांचा उपयोग करावा लागतो, त्या शब्दांचा खरा अर्थ काय आहे तें पाहून, निश्चित अर्थानें त्यांचा उपयोग केल्यानें हा प्रश्न नीट रीतीनें ध्यानांत येण्यास मदत होईल आणि विचारांतील गोंधळ कमी होईल. वारंवार येणारे हे शब्द म्हणजे हिंदी, हिंदुस्तानी, उर्दू, राष्ट्रभाषा आणि एकभाषा हे होत.

संविधानांतील राज्यभाषाविषयक भूमिका

भारताचें नवें संविधान मान्य होऊन त्यांतील विभाग १७ मध्यें 'राज्यभाषा' या प्रकरणांत या प्रश्नाचा निर्णय करण्यांत आला आहे. आणि त्यामुळें आतां वादविवाद कां असावा अशी साहजिकच शंका येते. अर्थातच संविधानामध्यें जो निर्णय करण्यांत आला आहे तोहि आपणांस समजावून घेतला पाहिजे. मुंबई प्रदेशराज्यानें संविधानांतील या निर्णयास अनुसरून अभ्यासक्रम निश्चित करण्यासाठीं नेमलेल्या समितीचा इंग्रजी अहवाल प्रसिद्ध केला आहे. ही समिति पोतदार-समिति या नांवानें ओळखिली जाते. या समितीच्या अहवालांत संविधानांतील निर्णयाचें विश्लेषण आहे. त्याचाहि विचार येथें अवश्य होईल. इतर सर्व विवेचन करण्यापूर्वीं संविधानांतील निर्णय आणि पोतदार-समितीनें केलेलें त्याचें विश्लेषण यांचाच प्रथम विचार करूं. वाचकांनीं आपलें मत बनविण्यापूर्वीं हें विश्लेषण आणि संविधानांतील १७ व्या विभागांतील अनुच्छेद ३४३ व ३५१ आणि आठवें परिशिष्ट हीं मुळांतून अवश्यमेव पाहावींत.[1]

---

1 THE CONSTITUTION OF INDIA : PART XVII
OFFICIAL LANGUAGE
CHAPTER I ; LANGUAGE OF THE UNION

343. (I) The official language of the Union shall be Hindi in the Devanagari script.

Directive for the development of the Hindi language.

351. It shall be the duty of the Union to promote the spread of the Hindi language, to develop it so that it may serve as a medium of

[पुढील पानावर चालू]





संविधानांतील ३४३ व्या अनुच्छेदांत भारत सरकारची राज्यभाषा देवनागरी लिपींत लिहिलेली हिंदी राहील असें म्हटलें आहे. आणि अनुच्छेद ३५१ हा हिंदीविषयक भारत सरकारचें कर्तव्य स्पष्ट करणारा असा आहे. अनुच्छेद ३४४ अन्वयें भारताचे राष्ट्रपति यांनीं संविधान संमत झाल्यापासून पांच वर्षें होतांच एक प्रातिनिधिक भाषा-समिति नेमावयाची असून या समितीनें राज्यभाषा हिंदीच्या क्रमिक प्रगतीबद्दल आणि आनुषंगिक प्रश्नांबद्दल राष्ट्रपतीस शिफारशी करावयाच्या आहेत. अनुच्छेद ३४४ व अनुच्छेद ३५१मध्यें आठव्या परिशिष्टाचा उल्लेख आहे. संविधानांतील या आठव्या परिशिष्टांत चौदा भाषांची यादी दिलेली आहे. तिच्यांत, ३४४ मध्यें ज्या भाषांचे प्रतिनिधी बोलवावयाचे आहेत त्या भाषांचीं नांवें राष्ट्रपतींना उपलब्ध करून दिलेलीं आहेत. आणि अनुच्छेद ३५१ मध्यें इष्ट हिंदीच्या पोषणार्थ ज्या भाषांचे अंश आत्मसात् करावयास सांगण्याचा आदेश आहे त्या भाषांचीं नांवें नमूद केलीं आहेत. अर्थात् इष्ट हिंदीच्या विकासाचा विचार करीत असतां हें परिशिष्ट अवश्य विचारांत घेतलें पाहिजे, हें कोणालाहि सहज समजण्यासारखें आणि मान्य होण्यासारखें आहे.

अनुच्छेद ३४३, ३५१ आणि आठवें परिशिष्ट यांचा एकत्र विचार केला पाहिजे, हें उघड आहे. अनुच्छेद ३४३मध्यें एवढेंच कथन आहे कीं भारताची राज्यभाषा देवनागरी लिपींतील हिंदी राहील. भारतांत देवनागरीशिवाय देवनागरीमुळांतून निघालेल्या अनेक लिप्या चालत आहेत. शिवाय युरोपियनांच्या संसर्गानंतर रोमन लिपीचाहि प्रचार सर्वत्र झालेला आहे. आणि आजहि प्राधान्येंकरून सरकारी कामांत तिचाच अवलंब होत आहे. तसेंच मुसलमानी अंमलामुळें फारसी-अरबीमूलक उर्दू लिपीचाहि प्रचार चालू झाला आणि तीहि सांप्रत पुष्कळ प्रमाणांत रूढ आहे. राज्यभाषा हिंदी आणि देवनागरी लिपि यांचा व्यवहार स्थापित करण्यासाठीं संविधानांतील १७ व्या विभागांत स्थूलमानानें पंधरा वर्षांचा काळ नेमला आहे.

विविधतासंपन्न एकतेची भारतीय परंपरा

संविधानांतील पहिल्याच अनुच्छेदांत भारत हा प्रदेशराज्यांचा संघ राहील असें सांगितलें आहे. अर्थातच भारत हा केवळ एकरंगी, एकदेशी, एकराज्यशासित भूभाग नाहीं. एकराज्यान्तर्गत अनेक उपराज्यें समाविष्ट असलेला तो भूभाग आहे. एकराज्यान्तर्गत म्हणण्यापेक्षां एकराज्याधीन म्हणण्यानें वस्तुस्थिति अधिक स्पष्ट होईल. दुसऱ्या शब्दांत सांगावयाचें तर शासनदृष्ट्या भारत हा एकादा राज्यसंघ नसून भारत हें संघराज्य आहे. अर्थातच वर सांगितल्याप्रमाणें अनेक प्रादेशिक राज्यें मिळून हें संघराज्य झालें आहे. भारतांत असलेलीं हीं प्रदेशराज्यें किंवा राज्यप्रदेश भारताइतकींच प्राचीन असून त्यांतील प्रजा भिन्न भिन्न भाषा बोलणारी आहे. अशा भिन्न भिन्न भाषा जरी

[मागील पानावरून]

expression for all the elements of the composite culture of India and to secure its enrichment by assimilating, without interfering with its genius, the forms, style and expressions used in Hindustani and in the other languages of India specified in the Eighth Schedule, and by drawing, wherever necessary or desirable, for its vocabulary, primarily on Sanskrit and secondarily on other languages.

EIGHTH SCHEDULE [Article 344 (1) and 351]

(1) Assamese
(2) Bengali
(3) Gujarati
(4) Hindi
(5) Kannad
(6) Kashmiri
(7) Malyalam
(8) Marathi
(9) Oriya
(10) Panjabi
(11) Sanskrit
(12) Tamil
(13) Telugu
(14) Urdu





अनेक असल्या, तरी त्यांतील बहुसंख्य भाषा संस्कृतप्राकृतोद्‌भवच आहेत. त्यामुळें त्यांत मूलभूत ऐक्य पुष्कळच आढळून येतें. द्राविडकुलांतील भाषा कदाचित् संस्कृतप्राकृतोद्‌भव भाषांहूनहि अधिक प्राचीन असण्याचा संभव आहे. या द्राविड भाषाहि भारतांत बद्धमूल आहेत. आणि या द्राविड भाषांवरहि संस्कृतप्राकृतांचा अतिशय परिणाम झाला आहे. शिवाय धर्म-संस्कातिदृष्ट्याहि एकतेचीं पुष्कळ बीजें अखिल भारतवर्षांत शतकानुशतकें वाढीस लागलेलीं आढळून येतील. अशा या एकतेच्या परंपरेंत वैचित्र्यालाहि भरपूर वाव देण्यांत आलेला आहे. भारताचा विस्तार खंडप्राय आहे. विविध प्रकारचें हवापाणी, विविध प्रकारची जमीन, पिकें, धातुसंचय वगैरे सृष्टसंपत्तीची वांटणी भारतांत झालेली आढळून येते. विविध वंशांतील लोकहि भारतांत येऊन व राहून एकरूप झालेले आहेत. तात्पर्य, एकता आणि विविधता यांचा अत्यंत मनोहर संगम भारताच्या विकासांत आढळून येतो. भारतांतील दीर्घदर्शी चिंतक, प्रतिभासंपन्न कवी, कुशल राजनीतिज्ञ, त्यागी आणि समदर्शी सत्-पुरुष, चतुर व्यापारी, विविध कलांचे उपासक इत्यादिकांनीं भारताची ही एकतामूलक वैचित्र्य-संपन्न संस्कृति शतकानुशतकें परिश्रम करून विकसित केलेली आहे. अनेक महान् आपत्तींशीं टकरा देत देत भारत आणि भारताची संस्कृति हीं दोन्हींहि अशोष्य राहिलेलीं आहेत हें लक्षांत घेतल्यास, एकराज्याधीन अनेक प्रदेशराज्यें भारतांत असल्या-मुळें आणि तीं पुढें राहावयाचीं आणि टिकवावया-चीं असल्यामुळें निष्कारण साचिंत न होतां उल्हसित वृत्तीनें परन्तु जागरूकपणें आपलीं कामें करीत गेलें पाहिजे. हीं कामें करण्यासाठीं भाषेची आवश्यकता आहे आणि भारतीय संविधानांत भारतीय कामा-साठीं वर सांगितल्याप्रमाणें देवनागरी लिपींतील हिंदीचा स्वीकार करण्यांत आला आहे. तथापि, प्रदेशराज्यांतील भिन्न भिन्न भाषांनाहि विकसित होण्याची सोय संविधानांत केली आहे. भारत हें गणतंत्र, स्वयंप्रभु लोकराज्य राहणार अशी प्रतिज्ञा संविधानाबरोबर स्वीकारण्यांत आली आहे. लोक-तंत्र गणराज्यांत लोकेच्छा ही निर्णायक मानण्यांत येते. यामुळेंच लोकेच्छा अथवा लोकमत प्रबळ, सुसंघटित करणें आवश्यक झालें आहे. लोकमत आणि लोकसंस्था सुसंघटित करण्यासाठीं प्रधान साधन भाषा हें आहे. इतकेंच नाहीं तर लोकजीवन सुसंस्कृत आणि सुसंपन्न करण्यासाठींहि भाषेचें अतोनात महत्त्व आहे. ज्ञान आणि विचार हा सर्व प्रगतीचा पाया आहे. आणि या ज्ञानासाठीं व विचारासाठीं भाषेची अत्यंत आवश्यकता आहे. अनेक भाषा असलेल्या भारतांतील भाषांचा प्रश्न असाच ज्ञानपूर्वक आणि विचारपूर्वक सोडविला पाहिजे. पैकीं भारतांतील राज्यभाषेचा प्रश्न संविधानांतील १७ व्या विभागांत निर्णय करून सोडविण्यांत आला आहे.

संविधानानें लोकमतावर दिलेला भर

पण भारतांतील लोकप्रदेशांत ज्या अनेक संपन्न भाषा शतकानुशतकें विविध रूपांनीं आणि मार्गांनीं लोकजीवन संपन्न करीत आलेल्या आहेत, त्यांच्या-विषयीं संविधानांत कोणतें दिग्दर्शन केलें आहे हेंहि या प्रकरणीं लक्षांत घेणें आवश्यक आहे. संविधानांत एक निर्णय पक्का करण्यांत आला आहे; आणि तो म्हणजे इंग्रजांच्या शासनामुळें शासनभाषा बनलेल्या इंग्रजी भाषेचा शासनक्षेत्रांतून त्याग करणें हा होय. इंग्रजीचा त्याग करून हिंदीची घोषणा संविधानानें केलीच आहे. परंतु ही गोष्ट एकदम अंमलांत आणणें दुर्घट असल्यामुळें त्यासाठीं पंधरा वर्षांचा काल आंखून घेतला आहे. या कालांत विविध योजना आणि कार्यें पार पाडलीं पाहिजेत, तेव्हांच या घोषणेला प्रत्यक्षता आणि सार्थकता लाभेल.

सार्वभारतीयेतर क्षेत्रांतील प्रादेशिक भाषां-बाबत संविधानांत दोन दिशा दाखविल्या आहेत. यांतील एक दिशा अनुच्छेद २९ मध्यें ग्रथित झाली आहे. ती अशी कीं, भारतांतील कोणत्याहि प्रदेशांत राहणाऱ्या कोण्या एका नागरिकसमूहाची स्वतंत्र भाषा, लिपि किंवा संस्कृति जी असेल तिचें संरक्षण करण्याचा त्या समूहास अधिकार राहील. म्हणजे संविधानांत हा प्रश्न लोकेच्छे-वर किंवा लोकमतावर सोंपविला आहे. त्यामुळें लोकनेत्यांची आणि समस्त नागरिकांची जबाबदारी

वाढलेली आहे. ही जबाबदारी ओळखण्यांत किंवा यथार्थपणें पार पाडण्यांत आळस, कसूर किंवा चूक झाल्यास अनेक अनिष्ट परिणाम संभवतात. म्हणून विचारी आणि ज्ञानी पुरुषांनीं याकडे विशेष लक्ष पुरविणें अगत्याचें आहे. अनुच्छेद २९ अन्वयें भिन्न भिन्न लोकभाषांचा प्रश्न लोकेच्छेवर सोंपविला आहे. दुसरी दिशा संविधानांतील १७ व्या विभागांतील 'राज्यभाषा' प्रकरणांतील प्रकरण २, प्रादेशिक भाषाविषयक अनुच्छेद ३४५, ३४६, ३४७ यांमध्यें ग्रथित झाली आहे. हे तीनहि अनुच्छेद लोकभाषांचा प्रश्न लोकप्रतिनिधींकडे सोंपवून देत आहेत. लोकप्रतिनिधींनीं बनलेलें प्रादेशिक शासनमंडळ प्रदेशराज्याची शासनभाषा ठरविण्यास मुखत्यार आहे. या लोकप्रतिनिधींच्या शासनमंडळाला तसें वाटल्यास प्रदेशशासनप्रकरणीं हिंदी भाषेचा स्वीकार करतां येईल किंवा आपल्या प्रदेशसीमेंतील लोकरूढ एक किंवा अनेक भाषांचा शासनक्षेत्रांत स्वीकार करतां येईल. म्हणजे येथेंहि हा प्रश्न संविधानानें पर्यायानें लोकेच्छेवर किंवा लोकमतावर सोंपविला आहे.

शासनमंडळाच्या अधिकारांत यद्यपि अनुच्छेद ३४५, ३४६ प्रमाणें शासनभाषेचा निर्णय करण्याचा अधिकार संविधानानें लोकेच्छेवर सोंपविला असला तरी, अनुच्छेद ३४७ मध्यें राष्ट्रपतींना संविधानानें फार मोठा अधिकार देऊन ठेवला आहे. तो असा कीं, जर कोण्या एका प्रदेशांतील कोण्या एका मातब्बर लोकसमूहानें कोण्या एका कार्यासाठीं कोण्या एका भाषेची योजना व्हावी अशी इच्छा व्यक्त केली आणि त्याविषयीं राष्ट्रपतींचें समाधान झालें तर राष्ट्रपतींना ती इच्छा पुरविण्याविषयींचे हुकूम काढतां येतील. येथें हें लक्षांत ठेवलें पाहिजे कीं, जर प्रदेशराज्यांतील शासनमंडळ हें लोकनियुक्तच असलें पाहिजे, तर त्या शासनमंडळाचा निर्णय प्रतिकूल असल्यास तो बाजूस ठेवून विरुद्ध मताच्या लोकसमूहाच्या इच्छेची (लोकेच्छेची) हुंडी राष्ट्रपतींना कोण आणि कशी पटवून देऊं शकेल हें सांगणें कठिण आहे. म्हणून अनुच्छेद ३४७ मध्यें राष्ट्रपतींना दिलेले अधिकार शासनमंडळाला डावलून फलित करून घेणें हें जवळजवळ अशक्य आहे. तथापि, लोकेच्छा जर अत्यंत ज्वलंत आणि प्रबळ झाली, इतकी कीं प्रातिनिधिक म्हणून निवडलेलें शासनमंडळ हेंहि लोकेच्छेचें किंवा लोकमताचें प्रतिबिंब यथार्थपणें दिग्दर्शित करीत नाहीं असा निर्णय राष्ट्रपतींना घेणें भाग पडावें, तरच या अनुच्छेदानुसार राष्ट्रपतींना कार्यवाही करणें शक्य होईल. याप्रमाणें संविधानांतील मांडणीचा विचार केला म्हणजे लोकेच्छा आणि लोकमत यांवर भाषाप्रकरणीं संविधानांत केवढा भर दिलेला आहे हें कळून येईल. याचाच अर्थ असा कीं, भाषाविषयक नीतीबाबत किंवा धोरणाबाबत प्रबळ आणि निश्चित लोकमत तयार करून त्याचें प्रतिबिंब प्रदेशराज्याच्या आणि भारताच्या केंद्रराज्याच्या शासनमंडळांतूनहि यथार्थपणें आणि ठसठशीतपणें प्रतिबिंबित आणि प्रतिध्वनित होईल अशी दक्षता जनतेनें आणि जनतेला वळण लावणाऱ्या शिक्षकांनीं, पक्षनेत्यांनीं आणि संस्थांच्या चालकांनीं सर्वांनींच घेतली पाहिजे. कसल्याहि आणि कोणत्याहि सबबीवर त्यांत ढिलाई येऊं देतां कामा नये.

मराठीप्रभृति देशभाषांवर प्राणांतिक संकट

मराठी भाषेपुरतेंच बोलावयाचें झाल्यास सर्व मराठी भाषिकांचें एक प्रदेशराज्य जितक्या लवकर स्थापन होईल असा प्रयत्न करणें हें मराठी भाषिकांचें एक तातडतोबीचें कर्तव्य ठरतें. परकीय इंग्रजी ही स्वभावतःच परकी होती, म्हणजे लोकप्रवृत्तीच तिच्याविरुद्ध होती. परन्तु हिंदीविषयीं साहजिक वाटणाऱ्या एकप्रकारच्या स्वकीयतेच्या आणि ममतेच्या ओढीमुळें घरच्या मराठीवर एकादें संकट येत आहे याची एक तर नीटशी जाणीव होणार नाहीं आणि थोडीफार झाल्यास ती मराठीच्या संरक्षणासाठीं आवश्यक ती उपाययोजना करण्याविषयीं असावयास पाहिजे इतकी तीव्र होणार नाहीं.

सांप्रत, मुंबई प्रदेशराज्यापुढें राज्यभाषाविषयक जें एक विधेयक मांडण्यांत आलें आहे आणि जें तूर्त लोकमत अजमाविण्यासाठीं प्रसृत करण्यांत आलें आहे तें लक्षांत घेतलें असतां, वर दिग्दर्शित केलेलें भय हें काल्पनिक नसून अगदीं नजीक येऊं घातलेलें सत्य आहे असें सहज ध्यानांत येईल. मुंबई





प्रदेशराज्य हें तीन प्रमुख भाषिक गटांचें राज्य आहे. त्यांत मराठी भाषिकांचा गट बहुसंख्य आहे. तथापि तेथें जो सत्ताधारी पक्ष आज आरूढ झाला आहे किंवा उद्यां आरूढ होईल त्यांत अर्थातच या तीनहि भाषिक गटांचे प्रतिनिधी एकत्र येतील हें उघड आहे. आणि या भिन्न भाषिकांकडून जर आपापल्याच भाषांचा पुरस्कार झाला तर एकमत होणार नाहीं. तिन्ही भाषिकांनीं एकत्र येऊन राज्य करावयाचें तर साहजिकच अशी तोड सुचते कीं, तिन्ही गटांतील तिन्ही भाषा सोडून देऊन राज्यशासनासाठीं निराळ्याच एका चौथ्या भाषेचा आश्रय करावा हें बरें. यामुळें आपापसांतील कटकट टळेल. संविधानानें भारताकरितां हिंदीचा स्वीकार केलाच आहे. आणि मुंबई प्रदेशराज्याला केंद्रसरकार ठरवील तेव्हां हिंदींतूनच भारत सरकारशीं कारभार करावा लागेल. अर्थात् मुंबई प्रदेशराज्यांतहि सरकारी कामकाजासाठीं प्रदेशराज्यांतील एका किंवा तीनहि भाषांचा आश्रय करून कटकट, गोंधळ किंवा घोटाळा माजविण्यापेक्षां हिंदींतूनच मुंबई प्रदेशाचा कारभार करणें हितावह होईल. हा सोयीचा दिसणारा युक्तिवाद स्वीकारला म्हणजे अर्थातच प्रदेशराज्यांतील कोणतीहि लोकभाषा शासनारूढ होणार नाहीं. परन्तु कांहींसा लोकक्षोभ टळावा आणि कांहींशी लोकांची सोय करतां आल्यास करावी या उद्देशानें मुंबई प्रदेशराज्यांतील नवीन भाषाविषयक विधेयकाच्या संकल्पकांनीं एक तोड काढली आहे. ती अशी कीं, जिल्ह्याच्या सीमेंत जिल्ह्याचा कारभार जिल्ह्याच्या भाषेंत होईल आणि जिल्ह्याच्या वरच्या पातळीचा कारभार हिंदींतून चालेल.

आतां जिल्ह्याच्या कारभाराचें क्षेत्र लक्षांत घेतलें असतां मराठी, गुजराती, कानडी यांपैकीं कोणत्याहि एका भाषेस किती वाव मिळेल याची सहज कल्पना करतां येईल. जिल्ह्याला अनेक प्रकरणीं वरिष्ठ प्रदेशराज्याशीं हरघडी संबंध पडणार आणि हें वरिष्ठ प्रदेशराज्य हिंदींत कारभार करणार, प्रदेशराज्याचे कायदेकानू हिंदींत असणार, प्रदेशराज्याचे हुकूम, ठराव हिंदींत होणार. मग जिल्ह्याला जिल्ह्यांतील भाषा वापरण्यास कोठें आणि किती वाव राहील आणि राहिला तरी आपल्या भाषेचा वापर करण्याविषयीं किती उत्साह वाटेल हें सहज समजेल. आणि सोयीसाठीं जिल्हा कदाचित् आपोआपच असें म्हणूं लागेल कीं आपली भाषा वापरण्याऐवजीं आपणहि आपला कारभार हिंदींतूनच करूं या ! बरें, सर्व जिल्हे तरी भाषेप्रमाणें यथायोग्य बांधलेले आहेत असेंहि नाहीं. असा हा सर्व गोंधळ आहे ! कित्येक उत्साही देशभक्त तर असेंहि म्हणतील कीं "मग यांत वाईट तें काय झालें ! सर्व भारताची एक भाषा होईल तर तें इष्टच नव्हे काय ?" क्षणभर हें मनोरम स्वप्न खरें मानलें तरी तर्कदृष्ट्या यांतून निघणाऱ्या एका निर्णयाचा स्वीकार करणें आपणांस अटळ होईल. तो निर्णय म्हटला म्हणजे मराठीप्रभृति देशभाषांचा ओघानें प्राप्त होणारा ऱ्हास व क्षय हा होय ! या तार्किक निर्णयाचा स्वीकार करण्यास अशा देशभक्तांनीं सिद्ध झालें पाहिजे. भाषाविषयक नीतीचे परिणाम इतके दूरगामी असल्यामुळें या प्रकरणीं वरवर विचार करून तांत्रिक तोडीचा अवलंब करणें इष्ट होणार नाहीं.

द्राविडांनीं लिपीचा आग्रह सोडावा

द्राविड भाषांसंबंधानें वर सांगितलेलें भय प्रतीत होण्याचा सुतराम् संभव नाहीं. द्राविड भाषा हिंदी किंवा मराठी भाषांच्या कुलांपासून निराळ्या आहेत. त्या भिन्न कुलांतील आहेत. त्या भाषांचीं प्रदेशराज्येंहि आज नाहींत व तीं स्थापन करण्याच्या कामीं चालू असलेलीं आन्दोलनें, आवश्यक सावधानता आणि शहाणपण प्रकट करून निकालांत काढण्याविषयीं अद्याप जागृति झालेली दिसत नाहीं. अद्यापि आपापल्या भाषांच्या ऐवजीं प्रदेशांतील शासनक्षेत्रांत हिंदीचा स्वीकार करण्याविषयीं द्राविड भाषिकांत उत्सुकता किंवा हालचाल नाहीं. आणि सांप्रत आहे त्याप्रमाणें इंग्रजींतूनच शासनकार्य रेटीत जावें अशी तात्कालिक बुद्धि तिकडील कित्येक पुढारी आज धारण करीत असल्याचें दिसून येतें. तरी पण स्वकीय द्राविड भाषांचा परित्याग तिकडील जनता करील हें संभवत नाहीं. 'तुम्ही भाषाप्रवीण आहांत, तुम्ही लीलेनें परकीय इंग्रजीवर प्रभुत्व मिळविलें आहे, मग भारतीय

हिंदीवर प्रभुत्व मिळविणें तुम्हांस काय अवघड आहे ? ' अशी मोहक आळवणी द्राविड भाषिकांची करण्यांत येते. भारतीय केंद्रसरकारशीं द्राविड प्रदेश-राज्यांनाहि पुढेंमागें हिंदींत व्यवहार करणें भाग पडेल. त्या पक्षीं द्राविड जनतेला हिंदी शिकावीच लागेल आणि केंद्रसरकारशीं हिंदींतून व्यवहार करावा लागेल यांत शंका नाहीं. भारतांतून निघून गेलेल्या इंग्रजीचा पाय ओढून धरून भारताच्या पूर्व समुद्रकिनाऱ्यावर द्राविडांना ती आतां कांहीं फार वेळ स्थिर करतां येणार नाहीं. त्यांना हिंदीचा स्वीकार करावा लागेल व तो ते आज कऱंहि लागले आहेत आणि पुढें अधिक करतील. एवढ्या-पुरता त्यांनीं हिंदीचा स्वीकार केला तरी वर सांगितल्याप्रमाणें द्राविडी भाषांचा जिव्हाळा ते कधींच विसरूं शकणार नाहींत. आणि द्राविड भाषा जाऊन हिंदी भाषा द्राविड देशांत सर्व-कार्यारूढ होणार नाहीं. त्यांचा हिंदीचा वापर मर्या-दितच राहील व इतर सर्व क्षेत्रांत द्राविड भाषांचा अनिरुद्ध संचार होत राहील. आपल्या द्राविडी भाषांतून आपला सर्व कारभार, आपलें सर्व शिक्षण, आपलें सर्व चिंतन-मनन द्राविडांस करावें लागेल. पण द्राविडांस एक गोष्ट करणें त्यांच्याच हिताचें होणार आहे. द्राविडी लिपींचा आग्रह सोडून सर्व-भारतीय देवनागरीचा द्राविड भाषांसाठीं वापर करणें इष्ट होईल. देवनागरीचा द्राविडांनीं आश्रय केल्यावर द्राविड वाङ्मयाची अधिकाधिक ओळख द्राविडेतरांस होईल आणि त्यामुळें द्राविड द्राविडे-तर यांच्यांतील एकरूपता वाढीस लागेल.

द्राविड भाषांविषयीं वर केलेलें विवेचन मुंबई राज्यापुरता विचार केला असतां त्या प्रदेशराज्यांत मोडणाऱ्या कर्नाटक विभागापुरतें येथें लक्षांत घ्यावें आणि त्याला अनुसरून मुंबई प्रदेशराज्यापुढें मांडण्यांत यावयाच्या वर सांगितलेल्या भाषा-विषयक विधेयकाचा विचार करावा. या विधेयकांत आरंभींच असा संकल्प सोडलेला आहे कीं, कानडी, मराठी, गुजराती आणि हिंदी या चार भाषा मुंबई प्रदेशराज्याच्या राज्यभाषा म्हणून राहतील. परकीय इंग्रजी भाषेचा परित्याग करण्याचा हेतु या संकल्या-मुळें साध्य होईल. या दृष्टीनें पाहिलें असतां हा संकल्प केव्हांहि स्वागताईच मानला पाहिजे. परन्तु या विधेयकांचें उद्देश-स्पष्टीकरण विचारांत घेतां राज्यभाषा म्हणून स्वीकारलेल्या वरील चार भाषां-पैकीं कानडी, मराठी आणि गुजराती या प्रादेशिक भाषा जिल्हाक्षेत्रापुरत्याच नांदूं शकतील. या क्षेत्र-संकोचाचा सहज परिणाम त्यांच्या क्षयांत होईल आणि उरलेल्या हिंदीचा मार्ग निष्कंटक होईल. हा दृष्टिकोन लक्षांत घेतल्यास विधेयकाच्या प्रथम संकल्पाचें जें स्वागत करावेंसें वाटतें, त्याबद्दल उलट प्रतिक्रिया होऊन तें मनांतून विरघळवून टाकावें लागेल.

वाहवत आपण कोठवर पोहोंचूं !

मुंबई प्रदेशराज्यानें संकल्पित विधेयकाच्या बरोबरच वरिष्ठ शिक्षणाच्या माध्यमासंबंधानें आपलें एक निवेदन प्रदेशराज्यांतील विद्यापीठांकडे पाठ-विलें आहे आणि त्यांत विद्यापीठांची आळवणी केली आहे कीं, या विद्यापीठांनीं वरिष्ठ शिक्षणा-साठीं हिंदी माध्यमाचा स्वीकार करावा. हें निवेदन आणि वरील विधेयक यांचा संयुक्त विचार केल्यावर मराठी कानडीप्रभृति देशभाषांचा क्षय घडवून आणण्याचें कार्य अधिकच सुकर होईल हें उघड आहे !

मुंबई प्रदेशराज्यानें नेमलेल्या हिंदी टीचिंग कमिटीनें प्रदेशराज्यांतील माध्यमिक शाळांत इयत्ता ५ वी ते ११ वी पर्यंत हिंदीचें शिक्षण सक्तीचें करण्याविषयींची सरकारी शिक्षणसमितीची सूचना मान्य करून अभ्यासक्रमहि रचून दिला आहे. पोतदार-समितीचा हा अहवाल प्रसिद्ध करून त्यांतील शिफारशी सरकारनें मान्य केल्या आहेत. आणि तें आमच्या मतें योग्य असेंच कार्य झालें आहे. या अहवालास अनुसरून माध्यमिक शाळांत हिंदी सक्तीची होईल आणि वर निर्दिष्ट केलेलें वरिष्ठ शिक्षणांत हिंदी हें माध्यम करण्याचें सरकारचें आळवणीपत्रक आणि भाषाविषयक संकल्पित विधेयक व त्या विधेयकांतून ओघानें निघणारें फलित या सर्वांचें एकत्रित चित्रण मनासमोर आणल्यावर हिंदीचें क्षेत्र प्रदेशराज्याच्या शासन-मंडळापासून तों माध्यमिक शिक्षणाच्या प्रारंभा-पर्यंत खुलें झालें आहे असें होईल. एवढा रस्ता





राष्ट्रभाषा-प्रश्नाची यथार्थ मीमांसा

पक्का बांधून झाल्यावर आणि मग त्यावरून हिंदीची ये-जा निर्धास्तपणें सुरू झाल्यावर त्यापुढील सरकारें प्राथमिक शिक्षणांत धुगधुगी धरून राहिलेल्या मराठीप्रभृति देशभाषांच्या निर्गमनाच्या तयारीस उत्साहानें लागतील आणि हिंदीचा राजरस्ता प्रदेश-राज्यांतील घराघरापर्यंत खुला करतील तर त्यांत नवल नाहीं ! आणि मग घरांच्या सांदीकोपऱ्यांतूनहि आज हजारों वर्षें प्रेमानें पोसलेल्या आमच्या भाषांच्या विसर्जनाचे मंत्रहि आम्हांस उच्चारावे लागतील. आपल्या भाषाविषयक धोरणांची आंखणी करीत असतांना आपल्या देशप्रेमाच्या आणि एकतेच्या मोहांत गुरफटून वाहत वाहत आपण कोठें पोहोंचूं याचा नीट विचार करूनच आपण एव्हांपासून आपलें धोरण आंखलें पाहिजे. सर्व देशी भाषांचा क्रमागत क्षय आणि सर्वभारतभर हिंदीचें एकछत्री भाषिक राज्य आपणांस हवें असेल तर आपण तशीं पावलें टाकणें इष्ट होईल. मुंबई राज्याचे सत्ताधारी त्या उद्योगास लागलेले आहेत हें त्यांनीं तसें म्हटलें, न म्हटलें किंवा उलट म्हटलें तरीहि विचारान्तीं पटल्याशिवाय राहणार नाहीं ! ३०-३५ कोटी लोकसंख्येच्या भारतदेशांत एका भाषेचें एकछत्री राज्य घडवून आणण्याचें ध्येय केव्हांहि मोहक आणि भव्य असेंच ठरेल. परंतु तें साध्य आहे किंवा नाहीं हें हजारों वर्षांच्या मानवी लोकस्थितीचा विचार करून आपण अंदाजिलें पाहिजे. कारण शुद्ध तर्कानेंच एकादें मोहक चित्र उभें करावयाचें असल्यास तर्काला येथेंच अडवून ठेवण्यांत अर्थ नाहीं. आज जगांत जे नानाविध आश्चर्यजनक शोध लागलेले आहेत आणि ज्यांच्या उपयोगामुळें जगांतील भिन्न भिन्न भूभागांतील लोकालोकांतील आणि देशा-देशांतील सर्व प्रकारचीं अंतरें कमी कमी होत जात आहेत आणि दूरीभाव नष्ट होऊन सर्व जग एक होत आहे, या क्रियेचा विचार केल्यास अशा एक होत चाललेल्या जगासाठीं एक भाषा असणें आवश्यक ठरतें. आणि आपल्या तर्काला या जागतिक एकभाषेच्या टोंकापर्यंत गेल्यावांचून थांबतां येणार नाहीं ! हिंदुस्थानचा हिमालयापलीकडील सर्वांत मोठा आणि प्राचीन शेजारी चीन हा होय. त्याचें आणि आपलें भाषिक ऐक्य कितपत शक्य वाटतें याचें उत्तर आपणांस दिलें पाहिजे. या उत्तराच्या शोधांत असतां जर आपणांस असें आढळून आलें कीं, ही जागतिक एकभाषेची तर्कसिद्ध किमया साध्य कोटींतील नाहीं तर नाइलाजानें अनेक भाषांसह या जगांत नांदण्यास आपण तयार झालें पाहिजे आणि शुद्ध तार्किक आणि मोहक दृष्टिकोनाचा परित्याग करून व्यावहारिक दृष्टिकोनाचा अंगीकार केला पाहिजे. व्यावहारिक दृष्टिकोनाचा अंगीकार म्हणजेच वस्तुस्थितीचें मापन करून आणि शक्याशक्यतेचा विचार करून सर्वांचें जास्तींत जास्त हित कसें साधतां येईल हें पाहणें होय.

शाब्दिक ऐक्यापेक्षां वैचारिक ऐक्य पाहिजे

असा विचार केला असतां प्रथम आपण कलहदृष्टीचा परित्याग करून जगांतील सर्व भाषांच्या विषयीं प्रेमभाव मनांत जागविला पाहिजे. भारतापुरतें बोलावयाचें झाल्यास याच सार्वत्रिक प्रेमभावाचा आपण स्वीकार आणि पुकार केला पाहिजे. ' भारतांतील यच्चयावत् भाषा या माझ्याच भाषा आहेत, माझ्याच बांधवांच्या भाषा आहेत, त्या सर्व भाषांची जोपासना एका कौटुंबिक प्रेमभावानें करणें हें माझें कर्तव्य आहे आणि म्हणून त्या सर्व भाषांच्या समुन्नतीला मला साह्य केलें पाहिजे, त्या सर्व भाषांचा संसार सुखानें आणि मोकळेपणानें चालेल अशी नीति आणि रीति मीं स्वीकारली पाहिजे ' असा या स्वीकाराचा आणि पुकाराचा अर्थ होतो. आणि तो सर्वांनीं मनांत ठसवून घेऊन त्याकरितां झटलें पाहिजे. अशा झटण्यानेंच इष्ट एकतेचा भक्कम पाया आपणांस घालतां येईल, भाषिक एकतेच्या अथवा एकभाषेच्या मोहाला बळी पडण्यानें नव्हे. अशा मोहाला बळी पडण्यानें आपली केवळ फरपट होईल !

आजवरचा आपला अनुभवहि हेंच सांगतो. शब्दापेक्षां अर्थाला केव्हांहि अधिक महत्त्व आहे. शब्द कोणता का असेना किंवा निरनिराळे का असेनात, अर्थ एकच असला पाहिजे. भाषा निरनिराळ्या असोत, चालतील; पण विचार एक असले पाहिजेत. शरीरें भिन्न असतील तर असोत, पण





मनें एक असलीं पाहिजेत. जागतिक ऐक्य किंवा भाषिक ऐक्य हें भावनेपेक्षां विचारावर स्थिर केलें पाहिजे. एकाच आई-बापांच्या पोटीं जन्माला आलेली सहोदर प्रजा अगदीं एकच भाषा बोलत असली तरी त्यांचे हितसंबंध आणि विचारधारा जेव्हां भिन्न असतील तेव्हां तीं एकमेकांस पाण्यांत पाहून केवळ शत्रुभावाचा अंगीकार करतात आणि एकमेकांचा प्राण घेण्यास उद्युक्त होतात. उलट पक्षीं, जेव्हां हित आणि विचार एक असतो त्या वेळीं अगदीं भिन्न भिन्न भाषा बोलणारे लोकसुद्धां सहोदरांपेक्षाहि अधिक दृढतेनें आणि मित्रभावानें, एकरूपतेनें वागतांना आढळून येतात. हाच मनुष्य-स्वभावाचा आणि मानवी इतिहासांतील अनुभवाचा निष्कर्ष आहे. लोकव्यवहाराची आणि राष्ट्रसंवर्धनाची ही कसोटी आपण लक्षांत घेतली पाहिजे. आणि शाब्दिक ऐक्यापेक्षां विचारैक्य आणि हितैक्य यांवर भर दिला पाहिजे.

येथें हें कबूल केलें पाहिजे कीं, असें विचारैक्य साधण्याला भाषा हें एक साधन आहे. पण तेंच एक साधन नाहीं. विचार ज्याच्या त्याच्या मनांत उत्पन्न होतो. आणि भाषा ही एकाचा विचार दुसऱ्यास कळवून त्याचा प्रसार करण्यास उपयोगी होते. विचाराचें उगमस्थान बुद्धि हें आहे. भाषा हें त्याच्या प्रकटीकरणाचें साधन आहे. भाषा दुय्यम, विचार प्रधान असें येथील सूत्र आहे. अधिक विस्तार न करतां वरील विवेचनांतील तात्पर्य ध्यानीं घेतलें असतां साधनरूप भाषा ही कोठें, किती आणि कशी वापरावी हा प्रश्न व्यवहारानेंच सोडवावा लागेल. अनेक भाषांतून एक विचार वाढीस लावतां येतो आणि येईल. म्हणून आपला भाषिक प्रश्न सोडवितांना ज्या व्यापक मानसिक ऐक्य-धारणेचा वर उद्घोष केला आहे त्याचा घंटानाद आपल्या मनांत आणि मनाबाहेर सतत चालू ठेवला पाहिजे. हा नाद एवढा प्रबळ केला पाहिजे कीं, त्याच्या घोषणांपुढें भाषाभेदांच्या ध्वनिघोषाचा मागमूसहि लागणार नाहीं !

भाषिक आणि वैचारिक ऐक्य यांच्या बलाबलाचा आणि तारतम्याचा राष्ट्रसंवर्धनांतील उपयोग सतत ध्यानीं बाळगून भारतांतील भाषा-समस्या सोडविली पाहिजे. भारतान्तर्गत देशराज्यांत व्यवहारसौकर्यासाठीं कोणत्या एका भाषामाध्यमाचा स्वीकार आणि वापर कोणत्या मर्यादेनें आणि धोरणानें केला पाहिजे, इंग्रजी-संस्कृतप्रभृति प्राचीन आणि अर्वाचीन संपन्न, ज्ञानबलदायक भाषांतून देशी भाषा आणि राष्ट्रभाषा यांचें पोषण योग्य प्रमाणांत कसें केलें पाहिजे इत्यादि सर्व गोष्टींविषयीं आपले विचार निश्चित, स्वच्छ, तर्कशुद्ध आणि राष्ट्रहित-पोषक असे असले पाहिजेत. तसें झालें म्हणजे देशी भाषांना जिल्हापातळीच्या मर्यादांत कोंडून टाकण्याची क्लृप्ति आपल्या विचाराच्या कसोटीला उतरणार नाहीं. इंग्रजी भाषा कोणीं कोठवर अभ्यासिली पाहिजे हें समजून घेऊन, जेथें नको तेथून ती काढून टाकण्याचें ध्येय ठेवून आणि जेथें हवी तेथें ती ठेवली पाहिजे, इतकेंच नव्हे तर तिचा अभ्यास वाढवला पाहिजे, हें ध्यानांत घेऊन तशी मांडणी मांडण्यास आपण उद्युक्त होऊं. भारतीय भाषांचा सर्वाधार आणि भारतीय संस्कृतीचा मूलाधार असलेली संस्कृत भाषा हिचेंहि अध्ययन-अध्यापन योग्य प्रमाणांत आणि नव्या पद्धतीनें कसें चालवावें हें कळून येईल. आणि देशी भाषा आणि राष्ट्रभाषा यांच्या पोषण—संवर्धनांत संस्कृतचा उपयोग कसा करून घ्यावा हें स्पष्ट होईल. फारसी, अरबी, पोर्तुगीज, तुर्की आणि द्राविडी भाषा यांच्या द्वारें पूर्वी आपण जें आत्मसात् केलें आणि जें आपल्या भाषांत आपल्या भाषेच्या वळणानें एकरूप झालें आणि आपल्या भाषासंवर्धनास साह्यभूत ठरलें तें काढून फेंकून देण्याचा अवास्तव मोह आपणांस पडणार नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर आणखी कांहीं नवे उपयुक्त अंश जगांतील कोणत्याहि भाषेंतून आपणांला आत्मसात् करतां आले तर तेंहि निर्भयपणें आपण करून घेऊं शकूं.

भाषेला जिल्हापातळींत कोंडून ठेवणारें विधेयक!

मुंबई राज्यापुढील नवें भाषाविधेयक या धोरणानें तयार केलेलें नाहीं. मुंबई राज्यांतील तीन प्रौढ भाषांच्या तीन विभागांत शासन, शिक्षण, लोकव्यवहार आदि क्षेत्रांत त्याच्या अनिरुद्ध संचाराला आणि विकासाला कसलाहि आणि कोणताहि पायबंद न घालतां त्यांना सर्व प्रकारचें उत्तेजन मिळेल असें

धोरण ठेवलें पाहिजे. या विधेयकानें वरील भाषांचा राज्यभाषा म्हणून स्वीकार केला आहे. ही घोषणा स्वागताई असली तरी त्यांना जिल्हापातळींत कोंडून ठेवण्याचें शासकांचें धोरण आम्हांस राष्ट्र-हितपोषक वाटत नाहीं. म्हणून विधेयकानें या ठिकाणीं योग्य वाटतील ते हुकूम सरकार वेळोंवेळीं काढील अशी जी सत्ता अपेक्षिली आहे तशी अनियंत्रित सत्ता आपणांला सरकारच्या हातीं सोंपवितां येणार नाहीं. केंद्रसरकारशीं करावयाच्या व्यवहाराबाबत राष्ट्रीय हिंदीचा सरकार स्वीकार करील तर तशी मर्यादित सत्ता सरकारला मिळाली पाहिजे. पण त्यापलीकडे जाऊन हिंदीचा वापर जिल्हापातळीच्या वरील पातळींत सरकार सर्रहा करूं पाहील, तर त्या कामीं आवश्यक ती अटक आपण सरकारवर घातली पाहिजे. संविधानांतील धोरणास अनुसरून प्रबळ लोकमत प्रकट केलें पाहिजे. आणि या लोकमताप्रमाणें आपलें भाषाविषयक धोरण ठरविण्यास सरकारला आदेश दिले पाहिजेत. विद्यापीठांत शिक्षणाचें माध्यम म्हणून राष्ट्रीय हिंदीचा सर्रहा स्वीकार करण्याची सरकारची आळवणी आपण मंजूर करतां कामा नये.

अपवाद उत्सर्ग कसा होऊं शकेल ?

विद्यापीठांत माध्यम म्हणून देशी भाषाच चालू केल्यास अध्यापकवर्ग देशी भाषाच जाणणारा असावा लागेल आणि या देशी भाषा न वापर-णाऱ्या व्यापक भारतीय क्षेत्रांतून नामांकित तज्ज्ञ अध्यापक आपणांस कधींच घेतां येणार नाहींत अशी अडचण या प्रसंगीं पुढें मांडली जाण्याचा संभव आहे. परंतु येत्या दहा-पंधरा वर्षांत जर अखिल भारतांत राष्ट्रीय हिंदीचें इतकें शिक्षण आपण अनिवार्य केलें कीं, त्या शिक्षणामुळें आपले विचार किंवा आपलीं प्रवचनें राष्ट्रीय हिंदींत मतलब सम-जण्याइतक्या सुबोधतेनें कोणाहि अध्यापकास करतां येतील आणि विद्यार्थ्यांसहि राष्ट्रीय हिंदींतून दिलेली विषयाची समजूत पुरेशी होईल, तर विशिष्ट देशी भाषा न वापरणाऱ्या अध्यापकाचा अपवादात्मक उपयोग आवश्यक असल्यास आपणांस करून घेतां येईल. एवढ्या अडचणीसाठीं असला अध्यापक जेथें पाहिजेच असेल तेथें तो नेमतां येईल आणि देशी भाषामाध्यमाचा अपवादात्मक आणि किंचित्कालिक संकोच आणि त्याग खपवून घेतां येईल. अपवादा-साठीं नियमच नको असें म्हणतां येत नाहीं. उत्सर्ग आणि अपवाद यांच्याविषयींची ही नीति सनातन आहे, नवी नाहीं. अपवादानें उत्सर्ग बाधित होत नाहीं. पण म्हणून अपवाद कांहीं उत्सर्ग होऊं शकत नाहीं. सामान्य नियम असाच राहील कीं, मराठी भाषाक्षेत्रांत मराठी भाषा जाणणारेच अध्यापक अध्ययन-अध्यापन करतील. मराठी भाषा न जाणणारा अध्यापक हा अपवाद समजावा लागेल. आणि त्याची आपणांस विशेष गरज असेल तर, विषयानुरोधानें किंवा प्रसंगानुरोधानें हिंदीच काय पण इंग्रजी किंवा संस्कृत अशा अन्य माध्यमांचाहि मर्यादित वापर अपवादरूपानें करून घेतां येईल. मराठी विभागांतच असे अध्यापक कायमचे राहूं इच्छितील तर अशा अध्यापकांनीं शक्यतोंवर मराठी भाषा शिकण्याचा प्रयत्न करणें इष्ट होईल. असें बहुभाषी अध्यापक मिळणें किंवा तयार करणें अगदींच कठिण नाहीं. आणखीहि कांहीं व्यावहा-रिक तोडी वेळेप्रमाणें काढून तेथें प्रसंग निभावून नेतां येतात. बहुसंख्यांचें हित प्रधान ठेवूनच अशा प्रश्नाचा निर्णय केला पाहिजे.

भारत हा बहुभाषिक देश आहे. तेथें विद्वान् म्हणून प्रतिष्ठा पावणारास एकाहून अधिक भाषा आल्या पाहिजेत. स्वतःची मातृभाषा, इंग्रजी अथवा संस्कृत आणि त्याबरोबरच भारतांतील आपल्या मातृभाषेशिवाय दुसरी एकादी प्रौढ देशी भाषा आणि या सर्वांच्या जोडीला सर्वसाधारण जी राष्ट्रीय हिंदी इतक्या भाषांचा वापर त्यास करतां आला पाहिजे.

हिंदुस्थानांतील अनेक देशी भाषांत शब्दसाम्य, रूपसाम्य इतकें आहे कीं, त्या भाषांचा वारंवार वापर करण्याचा प्रसंग आला असतां हें साम्य ध्यानांत आल्याशिवाय राहणार नाहीं. गुजराती, बंगाली, मराठी, हिंदी या आर्यकुलांतील भाषांमध्यें आणि त्यांच्या बोलींमध्यें आणि एकंदर ठेवणीमध्यें दडून राहिलेलें साम्य हळूहळू कळून येऊं लागल्यावर त्यांचा बाऊ वाटणार नाहीं. आणि अनेक भाषांत गति करून घेणें तितकेसें अवघड





जाणार नाहीं. आज इंग्रजीचेंच स्तोम फार आहे. हें जसजसें कमी होईल तसतसें आपल्या देशी भाषांचें तेज आणि त्यांतील आपलेपणा उठावदारपणें आपणांस दिसूं लागेल. आपल्या पूर्वजांना असाच अनुभव आला असला पाहिजे. आणि अडचणींचा जेवढा बाऊ आपणांस वाटतो तेवढा त्यांच्या केव्हांहि अनुभवास आला नसला पाहिजे. आजहि बाजारपेठेंत किंवा तीर्थक्षेत्राच्या ठिकाणीं हा अनुभव आल्याशिवाय राहत नाहीं.

देवनागरी लिपीचा सर्वत्र प्रसार अवश्य

आजच्या युगांत लिहिण्याची गरज वाढली आहे; त्यामुळें लिपीच्या प्रश्नाचें महत्त्व वाढलें आहे. भारतांत अनेक लिपी प्रचलित आहेत. या बहुतेक लिपी एका प्राचीन मूळ लिपींतील खुणांत थोडी विकृति होत होत तयार झालेल्या आहेत. त्यांतील साम्याची ओळख पटण्यास जरा अधिक वेळ लागेल. म्हणून या अनेक लिपींमध्यें सर्वमान्य आणि शिष्ट अशी जी देवनागरी लिपि तिचा भारतांतील सर्व भाषांसाठीं वापर करण्याचा निश्चय आपण केला तर आपलें काम फार सोपें होईल, आपलें भाषिक ऐक्य आपल्या फार लवकर लक्षांत यावयास लागेल आणि आपला सरकारी आणि इतर व्यवहार सुकर होईल. देवनागरी लिपि निरनिराळ्या भाषा वापरणारांस फार जवळ आणील. पूर्वीच्या संस्कृत पंडितांस याच लिपीनें एकरूप केलें होतें. तोच परिणाम या लिपीच्या स्वीकारामुळें अखिल भारतावर घडेल. या लिपींत आवश्यक त्या खुणांची भरहि घालतां येईल. उर्दू भाषा म्हणतात ती वास्तविक एक हिंदी भाषा आहे. हिंदुस्थानांत जन्मास आलेली व हिंदुस्थानच्या हवापाण्यांत वाढलेली ही भाषा असल्यानें देवनागरी लिपींत ती लिहिली गेली असतां तिचा हिंदीपणा आपल्या मनांत अधिक चटकन् उतरेल. उर्दू लिपि ही सेमिटिक वंशांतील आहे, त्यामुळें ती आर्यकुलांतील लोकांना परकीय आहे. मुसलमानांचा कुराण हा धर्मग्रंथ अरबी लिपींत लिहिलेला आहे. धर्माच्या ओढीमुळें अरबी अथवा उर्दू लिपीकडे मुसलमान ओढले गेले. सेमिटिक राष्ट्रांशीं संबंध ठेवण्याच्या कामीं या लिपीचा आपणांस पुष्कळ उपयोग होईल हें जरीं खरें आहे आणि म्हणून ज्याला शिकतां येईल त्यानें उर्दू लिपि शिकली असतां त्याचा फायदाच होईल हेंहि जरी खरें असलें, तरी हें कोणासहि कबूल होईल कीं, उर्दूला आमच्या सर्वसामान्य भारतीय व्यवहारांत यापुढें स्थान देण्याचें फारसें कारण नाहीं. भारतीय मुसलमान देवनागरीशीं परिचित झाले म्हणजे उर्दू लिपीचें प्रयोजन पुष्कळसें नष्ट होईल. म्हणून देवनागरी लिपीचा सर्वत्र प्रसार केला पाहिजे.

'कांगारू' चा शोध

१७७० सालीं विख्यात साहसी प्रवासी कॅप्टन कुक यानें आपल्या माणसांना अनोळखी आस्ट्रेलियन जंगलांत कांहीं शिकार पकडावयास पाठविलें. त्यांनीं एक चमत्कारिक प्राणी पकडून आणला. त्याचा तोंडाकडचा भाग चांगला डौलदार पण खालीं पोटाला एक पिशवी आणि ४ फुटांची लांब एक शेपटी, असें तें जनावर होतें. कुकच्या खलाशांनीं तेथल्या जंगली लोकांना या चमत्कारिक प्राण्याविषयीं विचारलें असतां त्यांनीं आपले हात पसरले, खांदे हलवले आणि 'कांगारू!' असें कांहीं तरी ते उद्गारले! या शब्दाचा अर्थ असा आहे कीं 'त्याविषयीं तुम्हांला कांहीं सांगणें शक्यच नाहीं!'. मग प्राणिशास्त्रज्ञांनीं यांचें वर्गीकरण करण्याचा प्रयत्न केला. एकदां तर 'नाइट-मेअर आकाराचा उंदीर' (Nightmare-sized mouse) असेंहि त्यांनीं ठरविलें. पण अखेरीस पिशवी-पोट्या चमत्कारिक प्राण्यांच्या वर्गांतील मुख्य प्राणी असें त्याचें वर्णन केलें गेलें.

—'रीडर्स डायजेस्ट', (जानेवारी १९५२) वरून





प्रा. त्र्यं. शं. शेजवलकर

नाना फडणीस मारेकरी घालतात!

मराठेशाहींतील साडेतीन शहाण्यांपैकीं अर्धे शहाणे म्हणून गणले गेलेले व इंग्रजांना पुरून उरणारे यशवन्त मुत्सद्दी विष्णुभक्त नाना हे इतिहासांत, प्राचीन भारतांत नंदांचा उच्छेद करणारा कौटिल्य वा इटलींतील पाताळयंत्री राजनीतिलेखक मॅकिॲवेली, यांच्याशीं तुलले गेलेले आहेत. पण आचरणांत ते कसे होते हें ते राजनीति-लेखक नसल्यामुळें कळणें दूरापास्त होतें. शत्रूची खडान्खडा बातमी हेरांकडून मिळवून त्याच्या मनाचा थांग लावून घेणारे व तदनुरोधानें त्यावर काटशह मारणारे, अशी नानांची कीर्ति त्यांच्या आख्यायिकांनीं सिद्ध आहे. पण त्यांच्या तथाकथित भीरुपणामुळें ते सौम्य आचरणाचे मुत्सद्दी असावे असा आजवर समज आहे. विशेषतः राघोबा व आनंदीबाई या पुतण्याच्या वधाचा दोष माथीं पडलेल्या व्यक्तींविरुद्ध त्यांनीं जो तिरस्कारयुक्त भाव दाखविला व त्यासाठीं आठ वर्षें झगडा केला, त्यावरून सर्व इतिहासवाचकांची साहजिकच अशी समजूत आहे कीं, या माणसाकडून कोणावर मारेकरी घालण्याची क्रिया घडणार नाहीं. कौटिल्यानें आपल्या ग्रंथांत शत्रूला जारण-मारण-मंत्र तंत्र-विष-प्रयोगादि उपायांनीं नाहींसें करावें म्हणून अनेक उपाय सुचविले होते व ते इतिहासांत राजघराण्यांशीं व राजसत्तेशीं निगडित असलेल्या लोकांकडून नेहमीं आजतागायत योजण्यांत येत आहेत. नाना फडणीस शत्रुनिवारणार्थ किंवा नाशार्थ मांत्रिक अनुष्ठानें करवीत व महादजी शिंदे तर कडक शाक्त जारणमारणादि प्रयोग यांवर विश्वास ठेवीत हें इतिहासांत नमूद आहे व तें तत्कालीन लोक-समजुतीस धरूनच होतें. मारेकरी घालण्याची रीतहि 'मोगलाई कावा' नांवानें मराठींत संबोधिली जात असे. राजपूत राजांनींहि तिचा बराच अवलंब केलेला होता. पण मराठेशाही या दोषापासून सामान्यतः अलिप्त मानण्यांत येत असे. मानण्यांत येत असे, असें म्हणण्याचें कारण, शिवाजीमहाराजांचें अफझलप्रकरणीं वा मोरेप्रकरणींचें वर्तन मराठ्यांचे टीकाकार याच सदरांत घालतात. शाहू छत्रपति-प्रभृति मराठेशाहींतील राजांवर व त्यांच्या प्रधानां-वर असेच हल्ले करविल्याचें बखरींतून वगैरे लिहून ठेवलें आहे. तें कसेंहि असलें तरी नाना फडणीस हे मात्र कागदी घोडे नाचवून किंवा उघड लढाई करून आपले हेतू साध्य करणारे असेंच वाटत होतें. पण 'मेणवली-दप्तरा'पैकीं दहा वर्षांपूर्वींच तर्जुमा करून ठेवलेलीं कांहीं किरकोळ व्यक्तींचीं पत्रें नुकतींच अन्य कारणासाठीं चाळीत असतां हा ऐतिहासिक समज चुकीचा आहे असें आढळून आलें. कौटिल्यानें सांगितल्याप्रमाणें शत्रूच्या मुख्य सेनापतीस मारेकऱ्याकडून परस्पर नाहींसें करण्याची त्यांची योजना या कागदांवरून उघड होते.

हीं पत्रें कृष्णाजी नरसिंह नामक कोणा कारकुना-चीं नानांस लिहिलेलीं असून, हा गृहस्थ याच कामासाठीं मुद्दाम पुण्याहून नानांना भेटून सन १७८१ च्या जुलैंत पेणेस उतरला. या वेळीं मुंबईस हॉर्न्बी हा मराठ्यांना लुबाडावयास निघालेला पाताळयंत्री, खटयाळ व नीति-अनीतीची चाड न बाळगणारा इसम गव्हर्नर होता. राघोबा इंग्रजांच्या आश्रयास जाण्यापूर्वींच यानें त्वरा करून बारभाई-च्या संकटमय कालाचा फायदा घेतला व साष्टी





काबीज केली. नंतरहि राघोबाचें खूळ वाढवून वरिष्ठांच्या हुकुमाविरुद्ध व त्यांनीं केलेला तह न जुमानतां त्यानें पेशवाईविरुद्ध आपली कारवाई चालूच ठेवली. पण सन १७८१ च्या उन्हाळ्यांत त्यानें पाठविलेला कारस्थानी, पराक्रमी व मनस्वी लडफेचा सेनापति जनरल गॉडर्ड पुण्यावर चालून जाण्याच्या इंग्रजांच्या दुसऱ्या प्रयत्नांत सर्वस्वीं पराभूत होऊन पावसाळ्यांत लढाई मंदावल्यामुळें कसाबसा तग धरून कल्याणच्या आसमंतात् छावणी करून राहिला होता. या सेनापतीच्या हिकमती कारस्थानांमुळें मराठ्यांच्या राज्यास धोका निर्माण झाला होता. तेव्हां त्यास व गव्हर्नर हॉर्न्बी यास मारेकऱ्यांकडून मराठेशाहीच्या कुशींतील हे सलणारे कांटे दूर करण्याचा नानांचा हेतु दिसतो. कारकून कृष्णाजीचें पहिलें पत्र ता. २८ ऑगस्टचें असून दुसरें २४ नोव्हेंबरचें आहे. या अवधींत गॉडर्ड कल्याणहून सुरतेस जाऊन दोन महिन्यांनीं परत मुंबईस आला व बडतर्फ झाला.

पत्रांतील मजकूर येणेंप्रमाणें :

१ " स्वामीची आज्ञा घेऊन निघालों तें श्रावण शु॥ १० दशमीस पेणेस पोंहचलो. तों गाडर कल्याणाहून निघोन सुरतेस येकादसीस जाणार हें वर्तमान कळलें. तेव्हां त्याच्या शोधास पाठविले. तों दुसरे दिवशीं येकादसीस निघोन गेला. येका महिन्यानें माघार यावयाचा करार ठरला आहे. त्यास काराणी येथें येऊन आम्हांस भेटून येक दोघे समागमें सुरतेस गेले आहेत. जसा दाव साधेल तसें करितील. गलबत उंदेरीपैकीं देविलें होतें त्यास सरकारचें आज्ञापत्र होतें तें देऊन जासूद पाठविले होते, त्यास दाहा रोज जासूद ठेवून घेऊन शेवटीं पत्र देऊन रिकामें पाठविलें. पत्रीं तपशील आनेक लिहिले. त्यास गलबतामुळे बहुत हिसका बसला. येथें नोरानें गलबत न दिलें तेव्हां मुंबईहून आणविलें. काल गलबत येथें आलें, उद्यां निघोन जावयाचें आहे. काराणी आहेत त्यांचे विचारें वर्तलें पाहिजे. राजश्री रामजी पाटील याजकडून मागाहून ग्रहस्त पाठविले त्यास सांगितलें कीं, गाडराचें काम न जालें आणि आधीं मुंबईच्या जनरालाचें जाल्यास करावयाचें, त्यास आम्हीं सांगतां असें सांगितलें कीं; आम्हांस यजमानांची आज्ञा आहे जे, आधीं गाडराचें काम करावयाचें येसें आहे. पुढें दुसरे जे, घडोन येईल तें घडू. दुसरी मुंबईहून आज उद्यां बातमी यावयाची आहे ते आल्यावर शेवेसीं लिहीन. जाण्यायेण्यास गलबताकरितां मोठा हिसका बसला. तरी उंदेरीकरास निक्षून ताकीद होऊन गलबत दर्यावर्दी सुधां आम्हांपासीं नेहमीं असावें तरी जाण्यायेण्यास कामाची सोय ठीक पडती. पेसजी आम्हांस उंदेरीकरांही पत्र पाठविलें आहे. हें बाजिनस पाठविलें आहे. मुंबईस जाण्यास चवकशी बहुत होत आसती. जासूद देशचें माणस निरालें दिसतें. कामाठी ठेवून घेतला आहे, याचा रोजमरा पाठवायाची आज्ञा होऊन रोजमरा येई तें करावें. "

२ " आजपर्यंत किहीमचे मुकामीं होतों तेथून मुंबईस गेलों आलों. काल पेणेस आलों. कलावें. गाडर मुंबईस कार्तिक वद्य ४ चतुर्थीस आला. समागमें शें-दीडशें पावेतों माणसें गाडदी मिळोन आहेत. मुंबादेवीजवळ मैदानांत राहिला आहे. त्याची बाइको सुरतेहून आली. तिजबराबर स्वारीचे तर्हुदीचे उंट दोनशें व बैल तीनशें येसे आले. विलाइतेहून गाडराची फौजदारी तगीर हरनबी जनराल यांणें करविली, त्यापक्षीं गाडर मुंबईस ठेवून घेतला. तेव्हां त्याची बायको मुंबईस दाखल जाहली. कलावें. सरकारांत फरासिसाचा वकील आला; त्याच्या बोलण्यांत रेवदंडा किला आपल्यास मागतात. हे बातमी मुंबईस आल्यावरून यांही तयारी करितात. पुढें गाडरासच हमबार करून रेवदंडा घ्यावा हा मतलब आहे येसी बातमी आंतून आहे. जनराल हरनबी याचे खासगीचा कारकून भवानजी नामें पत्याणा परभु आहे, त्याजकडून बारकाईने लागली आहे. त्याचे आमचे इष्टत्वामुळें कळलें. कलावें. आपल्या कामाचा मजकूर आपले ग्रहस्त दोही जागा पाहारेयाची चाकरीत आहेत. ज्या वेळेस संध साधेल त्या वेळेस कार्य लवकर घडावें येसें आहे. या ग्रहस्तास सावध करण्याविसी व बातमीविसी वगैरे जगनाथ नामें ग्रहस्त आहेत. त्याजवर येका कोल्यानें तुफान घेतलें जे, कांहीं लोक गाडद फोडावयास आपणास सांगितलें. त्याजकरितां मशारनिलेस सरकारांत आटक केलें आहे.





चौकशी जाल्यावर सुटतील. त्याचे रदबदलींत त्याचे चौकीदारपैकी व मांडवीपैकीं येक दोन ग्रहस्त आहेत. चिंता नाहीं. माझाबराबर जासूद जोडी होती ते व कामाठी उठोन गेला. मुंबईस जाण्याची सोय कामाठीं उपयोगी पडतो. दुसरा माणूस कामास येत नाहीं. मर्जीस आल्यास कामाठीजोडी येक पाठवावी. पांच महिने आज्ञेप्रमाणें राहिलो. दैवयोगें काम लांबलें यास यास उपाय नाहीं. माझा रोजमऱ्याविसी आज्ञा होऊन रोजमरा आल्यास खर्चाचे उपयोगी पडेल. खर्चाची आबाल आहे. पुढें आज्ञा होईल त्याप्रमाणें वर्तणुकेंत येईल."

वरील पत्रांत 'काराणी' असा शब्द आलेला आहे तो कोणत्या भाषेतील तें कळत नाहीं. त्याचा अर्थ मारेकरी असा यासंबंधांत दिसतो. स्वतंत्र माणूस गलबत वगैरे त्याच्या उपयोगासाठीं देऊन हें काम करावयाविषीं नानांनीं नेमलेला दिसतो. मारेकरी हॉर्न्बी व गॉडर्ड यांच्याजवळ पहारेकरी म्हणून नोकरींत राहून संधि सांपडेल तेव्हां खून करुन पळून जाण्याच्या विचारांत दिसतात. ते गॉडर्ड-बरोबर कल्याणाहून सुरतेसहि गेले होते. उंदेरीच्या किल्लेदाराला जाण्यायेण्यासाठीं गलबत पुरविण्याची नानांची आज्ञा होती. पण त्यानें जरुर तेव्हां तें न दिल्यामुळें कृष्णाजीपंतास मुंबईहून स्वतंत्र गलबत आणवून त्यावर आपला माणूस पाठवावा लागला. जगन्नाथ नामक कोणी ग्रहस्थ इंग्रजाकडील गाडदी शिपाई फोडावयाच्या कामावर ठेवलेला दिसतो. नानांनीं मागाहून पाठविलेल्या ग्रहस्थाजवळ गॉडर्डचें काम न झालें तरी आधीं हॉर्नबीचें करावें असें सांगून पाठविलें, पण कृष्णाजीपंत गॉडर्डचेंच काम प्रथम करावें अशा विचारांत दिसतो. नाना व कृष्णाजीपंत यांच्यामध्यें रामजी पाटलासारखा मधील दुवा दिसतो. हेतु असा कीं मुख्य यजमानावर कधींच आळ न यावा. या पत्रांत गॉडर्डची बायको सुरतेहून दोनशें उंट व तीनशें बैल लादून घेऊन खुष्कीनें मुंबईस आली व मुंबादेवीजवळ त्या काळीं असलेल्या मैदानांत नवऱ्याजवळ तंबूत येऊन राहिली असें आहे. ती सुरतेच्या कोणा डच व्यापाऱ्याची मुलगी होती व तिचें लग्न गॉडर्डशीं सन १७७९ च्या पावसाळ्यांत झालें, ही गोष्ट नानांनीं पाठविलेला वकील लक्ष्मणराव गोविंद चिटणीस याच्या अस्सल पत्रांत प्रथमच ज्ञात होत आहे. इंग्रजी राष्ट्रीय चरित्रकोशाच्या लेखकास हें गॉडर्डचें लग्न झाल्याचें माहीत नाहीं. हें लग्न झाल्यानंतर थोड्याच दिवसांत लक्ष्मण गोविंदावर, सुरतेच्या डच वखारीचा मुख्य वॅनदेग्राफ याच्याशीं इंग्रजांच्या ताब्यांतील सुरतेचा किल्ला गुप्त आकस्मिक छापा घालून मराठ्यांच्या ताब्यांत देण्याचा कट केल्याबद्दलचा पत्रव्यवहार गॉडर्डच्या हातांत पडल्या-मुळें, आरोप आला व तहाचीं बोलणीं फिसकटून चिटणीस हात हलवीत माघारा पुण्यास आला असें डफच्या इतिहासांत लिहिलें आहे. यावरुन शंका येते कीं स्त्रियांकडून बातमी काढून राजकारण चाल-विण्याचा नानांचा प्रघात असावा किंवा काय ? तें कसेंहि असलें तरी दुष्ट व बेलाग शत्रूंच्या पुढाऱ्या-वर मारेकऱ्यांची योजना ते करीत असत, हें वरील पत्रांवरून सिद्ध आहे. मात्र या प्रकरणीं नानांचा हेतु साध्य न होतां गॉडर्ड पुढें आजारी पडून १७८२ च्या नोव्हेंबरांत जहाजावरुन विलायतेस जाण्यास निघाला व इंग्लडांतील जमिनीचें टोंक दिसण्यापूर्वीच जहाजावर ७ जुलै १७८३ रोजीं मरण पावला. तो केंट तालुक्यांतील आपल्या गांवीं पुरला गेला. त्याबरोबर त्याची बायको असल्याचा उल्लेख नाहीं, ही गोष्टहि वर सांगितलेली शंका येण्यास कारणीभूत होते. द्वाड हॉर्नबी यापुढेंहि तीन वर्षें मुंबईचा गव्हर्नर असून त्यानें झडप घालून घेतलेली मराठ्यांची साष्टी मराठ्यांना परत मिळूं दिली नाहीं हें इतिहासज्ञांस विदितच आहे.

एक करुण हास्यकथा !

सारे कीटक मोठमोठ्यानें हंसत होते.
कारण आपणच विणलेल्या जाळ्यांत अडकून मरणारा एक कीटक त्यांनीं पाहिला होता.
आणि एक कीटक दुसऱ्याला सांगत होता—
'यालाच कुणीकुणी मानव असेंहि म्हणतात.'

—देवदत्त दाभोलकर





येत्या सर्वोदयसंमेलनापुढील एका महत्त्वपूर्ण प्रश्नाचें स्वरूप : श्री. लक्ष्मीनारायण भारतीय

आचार्य विनोबा यांचें भू मि दा न य ज्ञा चें का र्य

विनोबांचा भू-दान-यज्ञ सुरू होऊन आतां जवळजवळ वर्ष होत आलें आहे. शिवरामपल्ली (हैदराबाद) येथील सर्वोदयसंमेलन पुरें करून त्यांनीं १६ एप्रिल १९५१ ला तेलंगणांत प्रवेश केला व ता. १८ लाच पोचमपल्ली नांवाच्या नलगुंडा जिल्ह्याच्या एका खेड्यांत भू-दान-यज्ञाची महान् गंगोत्री उगम पावली. तीच गंगोत्री आज गंगा-यमुनेच्या पावन प्रदेशांत वेगानें विस्तरून बनारसच्या सेवापुरी येथील सर्वोदयसंमेलनाप्रत ता. १० एप्रिल १९५२ ला पोंचत आहे. तेलंगणयात्रेनंतर २॥ महिने मध्यंतरीं ही भू-दानाची गंगोत्री गंगेचें रूप धारण केलें न केलें तोंच गुप्त झाली होती. जणूं केवळ तेलंगणाच्या तप्त भूमीच्या सिंचनासाठींच तिचा आविर्भाव झाला होता कीं काय असें त्या वेळीं प्रत्येकाला वाटलें. पण सेवापुरी संमेलनानंतर तर आतां या 'भू-दान-यज्ञ-गंगे'चें अखिलभारतीय असें विशाल रूप प्रकट होणार असून हें पवित्र पाणी संपूर्ण भारतांत सर्वशक्तीनिशीं व दुर्दम्य उत्साहानें एका विराट् आंदोलनाचें रूप धारण करून वेगानें पसरणार आहे. त्या विराट् आंदोलनाची प्रभा आतांच फांकूं लागली असून उत्तर भारताशिवाय इतर प्रांतांतहि—गुजरात, राजस्थान, उत्कल, महाराष्ट्र, आंध्र वगैरेकडेहि स्वयंस्फूर्तीनें, स्वयंप्रेरणेनें, कोणत्याहि संघटनेच्या मदतीशिवाय हें काम वाढूं लागलें आहे.

सुरुवातीपासून आतांपर्यंतचा जर आढावाच घेतला तर डोळे दिपून जाण्याइतकें अद्भुत काम या वेळेपावेतों झालेलें दिसेल! मिळालेली जमीन तर एक स्थूलरूप मात्र आहे. पण तें काम सामान्य नसून आजच्या काळांत असंभाव्य मानलें जाणारेंच आहे. तेलंगणांतच जवळजवळ साडेसहाशें दात्यांनीं विनोबांना १३ हजार एकर जमिनी दिल्या व नंतर त्यांच्या गैरहजेरींत त्यांनीं नेमलेल्या समितीलाहि आतांपर्यंत ३ हजार एकर जमिनी मिळाल्या. ही १३ हजार एकर जमीन फक्त ६०-६२ दिवसांत मिळाली. म्हणजे रोजची सरासरी २०० एकर पडली. यांत जास्तींत जास्त १ हजार एकरपर्यंत एकाच व्यक्तीचें दान आहे, तर कमींत कमी १ गुंठा अर्ध्या एकराच्या मालकानेंसुद्धां दिला आहे! कांहींनीं सर्वस्वच दिलें तर कांहींनीं अर्धा-पाऊण हिस्सा देऊन टाकला. कांहींनीं चौथा-पांचवा हिस्सा दिला तर कांहींनीं स्वतः देऊन इतर नातेवाइकांकडूनहि देवविलें. जेथें विनोबा पोंचूं शकले नाहींत तेथूनहि जमिनी आल्या. याशिवाय आपसांतील वर्षानुवर्षें तेथें चालत असलेल्या भाऊबंदकीचीं भांडणें विनोबांच्या मध्यस्थीमुळें मिटलीं तर गांवकीचे असंख्य झगडे सामोपचारानें व देवाण घेवाण करून मिटविले गेले. तसेंच, उत्तर भारताच्या प्रवासांतहि, आतांपर्यंत ५०-५५ हजार एकर जमिनी मिळाल्या. दिल्लीपर्यंतच्या वाटेंतील मध्यप्रदेश, राजस्थान, मध्यभारत व विंध्य-प्रदेश यांतून १०-११ हजार एकर जमीन मिळाली. जेथें विनोबा गेले नाहींत अशा प्रांतांतूनहि २-३ हजार एकर जमिनी पत्रद्वारें मिळाल्या. आतांपर्यंत सर्व भारतांत जवळ जवळ ८० हजार एकर जमीन एकूण मिळाली असून उत्तर प्रदेशानें एक कोटीच्या किमान देयभागा (Quota) पैकीं ५ लाखांचा पहिला हप्ता त्वरित देण्याचा संकल्प

आचार्य विनोबा यांचें भूमिदानयज्ञाचें कार्य

केला आहे व येत्या मे-जूनपर्यंत तो खात्रीनें पुरा होईल अशी अपेक्षा आहे. विंध्य-मध्यप्रदेशांनींहि असे संकल्प केले आहेत. पण आज सर्व शक्ति उत्तर प्रदेशांत लागली असून तेथें या कार्याचें विशाल स्वरूप आतांच दिसूं लागलें आहे. भू-दान-यज्ञ हा जमिनीच्या प्रश्नाच्या निराकरणासाठीं एक मार्ग असला तरी तो एक यज्ञ आहे व यज्ञाचा स्पर्श म्हणजे क्रान्तीचा स्पर्श आहे, एका विशिष्ट भावनेचा स्पर्श आहे. म्हणून १–१ एकराच्या मालकाकडूनहि यांत हविर्भाग गेला आहे. व तो स्वखुषीनें घेतलाहि गेला आहे. देणाऱ्यांनीं ज्या भावनेनें जमिनी दिल्या ती भावनाच यांत लक्षांत घेणें आवश्यक आहे.

विनोबांना ज्या जमिनी मिळाल्या त्या कशा व कोणाकडून मिळाल्या याचा इतिहास लिहावयाची जेव्हां वेळ येईल तेव्हां भारताच्या सहृदयतेचीं असंख्य उदाहरणें समोर येतील. एखादा आंधळा अपरात्रीं विनोबांना झोंपेंतून उठवून असेलनसेल ती ३–४ एकर जमीन देऊन जातो, तर एक म्हातारी ६ मैल भू-दान देण्यासाठीं चालत येते व सर्व मंडळी झोंपली हें पाहून परत न जातां सकाळपर्यंत तिथेंच मुक्काम ठेवते व भल्या पहांटे-पर्यंत जागी राहते. कारण विनोबा सकाळींच प्रवासाला निघतात त्यामुळें तिला वाटतें कीं झोंपेंत राहिल्यामुळें पुन्हां चुकामूक न होवो! विनोबांचें दर्शनहि ज्याला घडलें नाहीं, अशा लहान मुलानें पण आपल्या पालकाच्या संमतीनें आपली सर्व जमीन (१७ एकर) व घर स्वयंस्फूर्तीनें भारताच्या पंतप्रधानांच्या मार्फत विनोबांना दिलें. 'मला कुटुंबांतला एक मुलगा किंवा एक सदस्य माना' असें विनोबा म्हणतात, म्हणून त्यांना अनेकजणांनीं त्याप्रमाणें आपला वांटा दिला व देत आहेत. तसेंच स्वतःला मूलबाळ नाहीं म्हणून विनोबांनाच मूलबाळ मानून सर्व इस्टेट म्हाताऱ्या स्त्री-पुरुषांनीं त्यांना दिली आहे. हीं उदाहरणेंहि आतां नित्याचींच झालीं आहेत. भारताच्या प्रेमळ व सत्प्रवृत्त अंतः-करणाचें दर्शन प्रत्यहीं घडत आहे. इतिहासांत अभूतपूर्व अशी ही घटना आहे यांत मुळींच शंका नाहीं. यामुळें भारताच्या या अद्भुत प्रयोगाकडे जगाचेंहि लक्ष वेधूं लागलें आहे. एक माणूस कोठेंहि जातो नि त्याला जमीन सहज मिळते, ही गोष्ट कमी महत्त्वाची नाहीं. 'तसू-तसू जमिनीसाठीं जेथें खून पडतात तेथें अशा प्रकारें अंतःकरणांतील सद्भावना जागृत व्हाव्या व शेंकडों एकर जमिनी मिळाव्या ही गोष्ट भारतांतच शक्य आहे' असे उद्गार परकीयांनींहि काढले आहेत.

'गरीबांनीं थोडा का असेना, यांत हविर्भाग दिला. पण जमीनदारांनीं मात्र सर्व जमिनी कोठें दिल्यात?' हा मुद्दा या ठिकाणीं अप्रस्तुत आहे. कारण प्रतीकात्मक जमीन नांवाला द्यावी, मग ती थोडी का असेना, असें कधींच विनोबांनीं सांगितलें नाहीं. गडगंज संपत्ति असलेल्यांनीं थोडीशीच जमीन दिली ती विनोबांनीं स्पष्टपणें नाकारली व त्यांच्याकडून जास्त घेतली. वामनाच्या तीन पावलांत श्रीमंतांना गरीब करून सोडावें व इतर गरीबांच्या सेवेस त्यांना लावावें, ही त्यांची आकांक्षा आहे व त्याप्रमाणें जमिनी मागण्याचें क्षेत्र ते वाढवीतहि आहेत. विनोबांना आज ५ कोटी एकर जमीन हवी आहे. साऱ्या भारतांतून जी ३० कोटी एकर जमीन आज येथें लागवडीखालीं आहे, त्यांतून दरिद्रनारायणाचा सहावा हिस्सा म्हणून त्यांनीं ५ कोटी एकरांची मागणी केली आहे व याला ५ वर्षांची मुदत मागितली आहे. हा ५ कोटींचा आंकडा आज असंभाव्य वाटेल. पण अगदीं सुरुवातीला तर रोज १०० एकरांची तोंडमिळवणी करणेंहि मुष्किल वाटत असे. परंतु आतां तर हजार-पांचशेंचे आंकडे प्रत्यहीं पडतात. उत्तर प्रदेशांत पहिल्या हप्त्याची ५ लाख एकर घेण्याची योजनाहि आतां चांगलीच रूप धारण करीत आहे. आंदोलनाचें तीव्र स्वरूप वाढावें, विचारजागृतीचा स्पर्श कोनाकोपऱ्यांत व्हावा, म्हणून प्रत्येक गांवांतून कमींत कमी ५ एकर तरी जमीन द्यावी, अशी एक नवीन कल्पना निघाली असून कार्यकर्त्यांना या योजनेंतहि चांगलेंच यश मिळत आहे. त्यामुळें या दृष्टीनेंहि आतां सहज संघटना बनूं लागली आहे. २० हजार खेड्यांतून ५.५ एकर जमीन कार्यकर्त्यांनीं जमविली म्हणजे हा 'कोटा' लवकर पुरा होऊं शकतो नि





मग एकदां वातावरण बनलें कीं, ५ कोटी म्हणजे अशक्य कोटींतली गोष्ट राहणार नाहीं.

एप्रिलमध्यें बनारस येथें भरणाऱ्या सर्वोदय-संमेलनांत याच कामासाठीं प्रांता-प्रांतांचे सर्वोदय-कार्यकर्ते येणार असून अखिलभारतीय अशी योजना तेथें आंखली जाणार आहे. या दृष्टीनें संघटनेचें कामहि सुरू झालें असून सर्व विधायक संस्थांची प्रातिनिधिक संस्था, म्हणजे सर्वसेवासंघ प्रांतोप्रांतीं या दृष्टीनें संघटनेचें काम जोरानें सुरू करीत आहे. उत्तर प्रदेशांत आतांपर्यंत दर दिवशीं ३०० एकरांची व दर माणशीं २० एकरांची सरासरी पडली आहे. जमिनीचा प्रश्न किती उत्कट आहे व तो कशाप्रकारें सोडवावा, याचें चिंतन तीव्रतेनें होऊं घातलें आहे.

अशा प्रकारें या कामाचें क्षेत्र, गति व प्रमाण हीं सर्व उत्तरोत्तर वाढत आहेत. पण वस्तुतः या कामाच्या यशाचें हें नुसतें स्थूल दर्शनच होय. तेलंगणांत जें काम झालें त्याची फलश्रुति प्राप्त जमिनीच्या आंकड्यांत पाहूं गेलें तर ती त्या मानानें फारच कमी दिसेल. कारण लाखों एकरांत १२-१३ हजार एकर म्हणजे अगदींच कमी आंकडा ! तेथें अहिंसक क्रांति घडली, सर्व परिस्थिति पालटली, जनता कम्युनिस्टांपासून पूर्ण विलग झाली किंवा कम्युनिस्टांचें हृदयपरिवर्तन झालें, असा दावा विनोबांनीं कधींच केला नसून एवढेंच म्हटलें आहे कीं, "मला तेथें 'साक्षात्कार' झाला !" आणि तेथील यशाचें नेमकें वर्णन अगदीं याच शब्दानें करतां येणें शक्य आहे. मानव्याचा दिव्य साक्षात्कार त्यांना तेथें क्षणाक्षणाला झाला, हें जितकें खरें, तितकेंच हेंहि खरें कीं, मानवतेला पण आपलें हरपलेलें भान परत लाभलें. जमीनदार-देशमुख, सावकार-रझाकार यांच्या अत्याचारी जात्यांत भरडली जाणारी आम जनता चटकन् कम्युस्टांच्या तावडींत जात होती आणि ती जाणें स्वाभाविकच होतें. विनोबांनींच म्हटलें आहे कीं, "माझी जर अहिंसेवर अविचल श्रद्धा नसती तर मीहि कम्युनिस्ट बनलों असतों ! इतकी तीव्र तेथील परिस्थिति आहे." भूक, अज्ञान, गरीबी, ताडी-शिंदीचें साम्राज्य, भयाचा सतत तीव्र बागुलबोवा, अशा हीन-दीन परिस्थितींत सेवाभावनेनें कम्युनिस्टांनीं तेथें प्रवेश केला. तसा प्रवेश कोणींच केला नव्हता, म्हणून जनता नेमकी त्यांच्या आहारीं गेली. पण कम्युनिस्ट तंत्र शेवटीं आपल्या वळणावर गेलें व तेथें भयाचें दुसरें साम्राज्य उभें राहिलें. दोन तट पडले. जेव्हां कम्युनिस्टांकडून जमिनी मिळाल्या तेव्हां लोकांनीं त्या भराभर घेऊनहि टाकल्या आणि जेव्हां सरकारनें त्या परत हिसकावल्या, तेव्हां त्यांनीं त्या भराभर देऊनहि टाकल्या ! प्रतिकार झाला तो आम जनतेकडून नव्हे, कांहीं व्यक्तींकडूनच. अशा असहाय्य व अगतिक स्थितींत, दोन्हींकडून त्रस्त करणाऱ्या परिस्थितींत आशेचा एक किरण दिसला. अनेक वर्षांनीं जी सुषुप्तिस्थिति होती, ती पालटली व सहज, शक्य नि विधायक मार्ग आढळला. परस्परांच्या द्वेषानें भारलेल्या किंवा भयभीत व हवालदिल झालेल्या मनाला स्वतःच्या शक्तीची, स्वतःच्या प्रज्ञेची व स्वतःच्या अस्मितेची जाणीव करून देणाराच हा प्रत्यक्ष व यशस्वी मार्ग आहे, याची प्रचीति जनतेला आली. त्याच दृष्टीनें तेथील कार्याचें निरीक्षण केलें पाहिजे.

उत्तर भारताच्या कामाचें महत्त्वमापन पण अशाच प्रकारें व्हावयाला हवें. "मला जमिनीशीं जितकें कर्तव्य नाहीं, तितकें सद्भावनेशीं आहे. माणसाच्या अंतःकरणांत झोंपलेल्या भगवंताला जागें करायचें, हीच एक माझी भावना या कामांत राहिली आहे. आणि जसें संत तुलसी गात असत, तसा मीहि रोज गात असतों 'जागिये रघुनाथ कुँवर !' या महान् कार्याच्या पोटीं, या भूमिसमस्येच्या निराकरणांतून विनोबांना एक सामाजिक क्रांति निर्माण करावयाची आहे. त्यासाठींच हा यज्ञाचा मार्ग आहे. या दृष्टीनें आपल्या अहिंसक मार्गाचें वर्णन त्यांनीं असें केलें आहे : "हिंदुस्थानांत ही एक फार मोठी क्रांति होऊं घातली आहे. माझ्या डोळ्यांसमोर मी तें दृश्य पाहत आहे. एक क्रांति जी रशियांत झाली ती. दुसरी जी अमेरिकेंत होत आहे ती. दोन्ही क्रांत्या मी पाहात आहे. दोघां-पैकीं एकहि भारताच्या स्वभावाला अनुकूल नाहीं, येथील सभ्यतेलाहि अनुकूल नाहीं. मी असें मानतों





कीं हिंदुस्थानच्या स्वभावांतून एक असा क्रांतदर्शी मार्ग प्रकट झाला पाहिजे कीं त्याचा आधार केवळ प्रेमभावनाच असावा. जर लोक स्वेच्छेनें जमिनी देऊं लागले तर पाहतांपाहतांच भारताची हवा बदलेल. हिंदुस्थानद्वारें साऱ्या जगासाठीं क्रांतीचें प्रवेशद्वार खुलें होऊं शकतें! इतकी महान् आकांक्षा यांत भरली आहे आणि मला दिसत आहे कीं ती यशस्वी होणार आहे." "समाजांतून 'स्वामित्व-भावना' जेव्हां लयास जाईल, तेव्हांच ग्रामराज्य, प्रेमराज्य उत्पन्न होईल व तेंच सर्वोदय किंवा रामराज्य असेल." अशी त्यांची या यज्ञामागील भूमिका आहे. भिक्षा नव्हे, गरीबांचा हक्क या भावनेनें हें स्वामित्वनिरसन विनोबांना करून घ्यायचें आहे. हीच अहिंसक क्रांतीची प्रक्रिया आहे, मार्ग आहे व गांधींनीं याचें सूतउवाच केव्हांच करून ठेवलें आहे. म्हणूनच विनोबांच्या यज्ञाला गांधीविचाराचाच क्रांतदर्शी आविष्कार म्हणून संबोधिलें जातें. अहिंसेच्या पोटीं इतक्या विविध भावना भरलेल्या आहेत, याचेंच हें भू-दान-यज्ञ एक प्रत्यंतर होय.

भारतांत जमिनीचा प्रश्न आतां अगदीं हाता-तोंडाशीं आलेला आहे, यांत आतां कुणालाच शंका उरली नाहीं. आर्थिक समानताद्वारें सामाजिक स्वातंत्र्याची सार्वभौम प्राप्ति करून देणारे जे परिणामकारक व क्रांतिकारक उपाय आज दृष्टी-समोर आहेत, त्यांत सर्वांत महत्त्वाचा आणि प्रत्यक्ष अंमलांत आणला गेलेला उपाय म्हणजे साम्यवादाचा कांहीं राष्ट्रांत झालेला प्रयोग हा होय. रशियाच्या साम्यवादी क्रांतीनंतर नुकत्याच चीन-मध्यें झालेल्या साम्यवादी क्रांतीच्या तेजानें जगाचे डोळे आज दिपले असून साम्यवादाचें आकर्षण पुन्हां एका नवीन स्वरूपांत जगापुढें आलेलें आहे. सामाजिक विषमतेमुळें क्षणोक्षणीं तीव्रतर व असह्य होत असलेल्या परिस्थितीवर तत्काळ व अचूक उपाय म्हणून साम्यवादाचा तोडगा आज जगांतील पददलित राष्ट्रांना वाटत आहे. आज कम्युनिस्ट तंत्राच्या शक्तीबद्दल कुणाचेंच दुमत होणार नाहीं. इतकेंच नव्हे, तर जसें आतां-आतांपर्यंत कोणत्याहि राष्ट्रवाद्याचें अंत:करण चिरून पाहिलें तर, आंत कुठें न कुठें सांप्रदायिकता ही आढळावयाचीच त्याप्रमाणें आज जर कुणाहि तरुणाचें हृदय चिरून पाहिलें तर त्यांत कम्युनिस्ट बनण्याची सर्व सामग्री आढळून येईल! पण प्रश्न इतकाच कीं जर त्या तंत्राचें अवलंबन म्हणजे हिंसेचें अवलंबन आहे व परिणामीं लोकशाहीच्या गळ्याला तें नख लावणारें आहे, तर भारताला त्याची कास धरणें कितपत फायद्याचें ठरणार आहे? म्हणूनच कम्युनिस्ट-तंत्राबद्दल बुद्धिवाद्यांतच आज विद्रोहाची भावना निर्माण होऊं घातली आहे.

जमिनीसारखे प्रश्न कायद्यानें न सोडवितां हृदयपरिवर्तनानें सोडविण्यांत वेळ कां घालवावा, शक्ति कां खर्च करावी, अशी शंका मनांत निर्माण झाली, तर ती फारशी अस्वाभा-विक नाहीं. पण या ठिकाणीं आम्ही एक मुलभूत प्रश्न विसरतों कीं, कायद्याला स्वतंत्र असें अस्तित्वच नाहीं. सर्वोदय किंवा साम्यवाद, यांच्यासारखें त्याला स्वतंत्र शक्तीचें अधिष्ठान नाहीं. त्यामुळें कायदा हा मूलभूत उपाय बनूंच शकत नाहीं. तो कुणाचा तरी आश्रय घेऊनच कार्यक्षम बनणार! वरवर पाहतां राज्यसत्तेचा आश्रय त्याच्यामागें दिसून येतो. पण राजसत्ता-सुद्धां दंडशक्तीवर, एखाद्या विचारसरणीच्या आधारावरच जगत असते. यामुळें कम्युनिस्टांची राज्यसत्ता असली तर कायद्याच्या पाठीमागें कम्यु-निस्ट तंत्र उभें राहील. समाजवाद्यांची सत्ता असली तर तसल्याप्रकारचें अधिष्ठान राहील. आणि सर्वोदयवाद्यांची सत्ता असली तर विचारपरिवर्त-नाची, हृदयपरिवर्तनाची व वातावरणनिर्मितीची शक्ति कायद्यामागें असेल. कायद्याला विरोध कुणाचाच नाहीं. विनोबांनींहि 'कायदा नको' असें न म्हणतां फक्त एवढेंच म्हटलें आहे कीं, "माझी ही नैतिक चळवळ असून माझ्या यज्ञाचेंहि तें एक गमक आहे. नैतिक विचारांच्या प्रचारानंतर सहज येणारा कायदा नाममात्र असतो. त्याचें रूप स्मृती-प्रमाणें असतें. ग्रंथाच्या शेवटीं जसें 'समाप्तम्' लिहिलें जातें, तसें अहिंसक समाजरचनेंत कायद्याचें स्वरूप शेवटीं लिहिल्या जाणाऱ्या



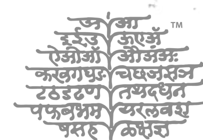


'समाप्तम्' शब्दासारखें आहे. तो एक शेवटचा शिक्का असतो. आणि शिक्का लावल्यामुळें ग्रंथ समाप्त होत नाहीं, लिहिण्यामुळें होतो...नैतिक वातावरणाच्या तयारीच्या नंतर बनलेल्या कायद्याला माझा मुळींच विरोध नाहीं..." म्हणून प्रश्न इतकाच आहे कीं, कायद्याच्या पाठीमागें सत्तेची दंडशक्ति आणि दंडशक्तीच्या मागें एखाद्या सर्वसंहारक विचार-प्रणालीचें बळ आम्हांला हवें कीं तयार झालेल्या नैतिक व वैचारिक परिवर्तनाच्या वातावरणाचा पाठिंबा असणारा निमित्तमात्र कायदा हवा आहे? कायद्याच्या मागें अशाप्रकारें कोणतेंहि 'सँक्शन' असल्याशिवाय कायद्यानें कोणतीच समस्या सुटूं शकत नाहीं. साध्या-सुध्या कायद्यांची ही गोष्ट नसून समाजपरिवर्तनकारी कायद्यांची ही गोष्ट आहे व या दृष्टीनें केवळ कायद्याची मर्यादा अगदींच तोकडी पडते. हिंदु-कोडासारखे साधे सामाजिक कायदेसुद्धां लोकमताच्या पुरेशा जागृतीच्या अभावामुळें पास होण्याची मारामार आज जिथें आहे, तिथें आर्थिक क्रांति करण्याचा एक मार्ग म्हणून भूमि-प्रश्नाचें निराकरण निव्वळ कायद्यानें किती होणार? दारूबंदी व मंदिर प्रवेशासारख्या कायद्यांच्या पालनासाठींहि जिथें केवळ सरकारची क्षमता कमी पडली, तेथें आणखी कोणतें क्रांतिकारी काम कायद्यानें साधणार? लोकमताचा पाठिंबा नसणाऱ्या कंट्रोल कायद्याची आज काय गत आहे, तें प्रत्येकाला प्रत्यहीं दिसतें. जमीनदारी-उच्चाटणाचेहि कायदे झाले, पण ते किती मुष्किलीनें पसार झाले, वटनापंडितांच्या तावडींतून ते किती सायासानें सुटले हें प्रत्येकाला माहीत आहे. 'कसणाऱ्याची जमीन' हें तत्त्वहि पुरेसें त्यांत पाळलें गेलें नाहीं, मग सर्व भूहीनांचा प्रश्न सुटणें तर अगदींच अशक्य!

मजबूत सरकारच्या द्वारें कायद्यांचें पालन सक्तीनें करण्यांत आलें तरी एका विवक्षित मर्यादेपलीकडे जमिनी घेतां येणार नाहींत. याउलट वातावरण तयार नसतांना, लोकमत जागृत नसतांना, कायदा किंवा कम्युनिस्ट तंत्र जवळ नसतांनाहि, भू-दान-यज्ञानें जें भूमिदान मिळविलें आहे, तें मर्यादेपलीकडेहि मिळविलें आहे असें विचाराअंतीं दिसून येईल. भू-दान-यज्ञानेंच कायद्यालाहि अहिंसक रूप मिळेल, लोकमताचा भरभक्कम पाठिंबा लाभेल. वर्ग-संघर्षानें समाजाच्या शक्तीचा शेवटीं ऱ्हासच होणार आहे. तो ऱ्हासहि या यज्ञानें टळणार असून वर्गविहीन समाजाची उभारणी या पायावर होणार आहे. अहिंसक समाजरचनेची स्थापना व या समाजरचनाद्वारें शोषण व विषमता यांचा विधायक परिहार हें या क्रांतीचें उद्दिष्ट असून त्याचेंच नांव सर्वोदय आहे. भू-दान-यज्ञ हें त्याच्या सिद्धीसाठीं अभूतपूर्व, परिणामकारक असें उचललें गेलेलें पाऊल आहे. भू-दान-यज्ञ अहिंसक समाजरचनेचें सिंहद्वार असून गुरुकिल्लीहि आहे.

कम्युनिझमच्या विचारशक्तीचें स्वरूप आणि तें प्रत्यक्ष अवतरविण्याचें सामर्थ्य ज्याप्रमाणें त्याच्या एका विशिष्ट तंत्रांत प्रकट होतें, त्याप्रमाणें सर्वोदय-विचाराची अंमलबजावणी करण्याचें सामर्थ्य कशांत आहे, असा एक प्रश्न या ठिकाणीं उद्भवतो. हृदय-परिवर्तनाची व विचारपरिवर्तनाची ही संयुक्त प्रक्रिया वैयक्तिक असून ती सामाजिक स्वरूप धारण करूं शकत नाहीं, असाहि आक्षेप यावर घेतला जाऊं शकतो. पण याचें उत्तर गांधींनींच दिलें आहे. सत्याग्रह हेंच या सर्व शक्तीचें व सामर्थ्याचें अधिष्ठान असून त्यामुळेंच याचें सामाजिक रूपान्तर सहज होतें. भू-दान-यज्ञाच्या क्षेत्रांत त्याचा आविष्कार केव्हां संभाव्य आहे, याविषयीं मात्र आज कांहीं लिहिणें अकालीं व अनधिकारी ठरेल! 'सत्याग्रहा'ला आजकाल जें स्वरूप येत चाललें आहे, त्यामुळेंहि या विषयाचें स्वतंत्र विवेचनच उपयुक्त होईल.१

१ भू-दान-यज्ञ-आंदोलनाचा उद्गम, विकास इत्यादींची संक्षिप्त माहिती व विवेचन 'भू-दान-यज्ञ-आंदोलन' या पुस्तिकेंत आलें असून ती अ. भा. सेवा संघा-(सेवाग्राम)तर्फे प्रकाशित झाली आहे.





सारसंकलन

महान् केरळ साहित्यकाराचें निधन

डॉ. सी. अच्युत मेनन् हे प्रसिद्ध मल्याळी साहित्यकार आणि संशोधक गेल्या महिन्यांत निवर्तले. भारतीय लोकसत्ताकाच्या घटनेचें मल्याळी भाषान्तर करण्याचें काम त्यांच्याकडेच सोंपविण्यांत आलेलें होतें. त्यांची विविध साहित्यक्षेत्रांत गति होती. आणि स्वभाषेचे तर ते अविश्रान्त पुरस्कर्ते होते. त्यांच्यासंबंधीं एक गुणग्रहणपर लेख 'भारतज्योती'-च्या ९ मार्चच्या अंकांत श्री. पी. के. रवीन्द्रनाथ यांनीं लिहिला आहे त्यावरून पुढील भाग उद्धृत केला आहे :

"कोझीकोडच्या झामोरिन कॉलेजांत व त्रिवेन्द्रम्-च्या महाराजा कॉलेजांत शिक्षण पुरें झाल्यानंतर डॉ. मेनन् मद्रास सरकारच्या पोस्टखात्यांत अधिकारी झाले. पुढें त्यांनीं मद्रासमधील क्वीन मेरी कॉलेजांत मल्याळम् भाषेच्या उपाध्यापकाची जागा मिळविली व अखेरीस ते मद्रास युनिव्हर्सिटींत मल्याळम् शाखेचे प्रमुख झाले...डॉ. मेनन् यांनीं आपल्या स्वभाषेवरील प्रेमामुळें आणि अचाट श्रम करण्याच्या शक्तीमुळें लवकरच सर्वत्र मान्यता मिळविली. मल्याळी भाषा व जनता यांच्या प्राचीन इतिहाससंबंधीं संशोधनाला त्यांनीं जोरानें सुरुवात केली. यासाठीं त्यांनीं कन्याकुमारीपासून केरळच्या उत्तर टोंकापर्यंतच्या प्रदेशांतील कोठलेंहि ऐतिहासिक स्थळ पाहावयाचें शिल्लक ठेवलें नाहीं. या भ्रमंतीमध्यें गोळा केलेली राशीवारी साधनसामग्री त्यांच्या साहित्यनिर्मितींत त्यांना उपयोगी पडली. 'दि बॅलड्स् ऑफ नॉर्थ केरळ'—('उत्तर केरळचें शाहिरी साहित्य') या त्यांच्या ग्रंथांत याची उत्तम साक्ष आहे. हा ग्रंथ म्हणजे केरळच्या साहित्यांत पडलेली एक बहुमोल भरच आहे.

"डॉ. मेननना लंडन युनिव्हर्सिटीची मल्याळम्-ची 'डॉक्टरेट' पदवी मिळालेली होती. बहुधा ही पदवी मिळविणारे ते एकटेच असावेत. तेथून आल्यावर ते मद्रास युनिव्हर्सिटींत मल्याळम् शाखेचे प्रमुख बनले. या व इतर युनिव्हर्सिटींतील अभ्यासक्रमांत मल्याळी भाषेला व साहित्याला जें कांहीं महत्त्व आहे तें डॉ. मेनन यांच्यामुळेंच आलेलें आहे."

विधायक लोकजीवनाचे भारतांतील प्रयोग

पंजाबांतील फरीदाबाद व नीलोखेरी आणि उत्तर प्रदेशांतील एटावा या गांवीं गेल्या चार वर्षांत लोकांच्या सहकार्यावर उभारलेले जे समृद्ध लोकजीवनाचे यशस्वी प्रयोग चालू आहेत, त्यांनीं जगांतील तज्ज्ञांचें लक्ष वेधून घेतलें आहे. त्या प्रयोगांची संक्षिप्त माहिती मुंबईच्या 'लोकमान्य' दैनिकानें आपल्या (ता. ५-२-५२ च्या) एका अग्रलेखांत करून दिलेली आहे. ती पुढें उद्धृत केली आहे :

पंजाबांत फरीदाबाद हें एक मोठें शहर निर्वासितांसाठीं निर्वासितांच्या परिश्रमानें स्थापन झालें आहे. निलोखेरी हें एक लहानसें शहर व त्याभोंवतीं कांहीं लहान खेडीं दिल्लीपासून दूर पंजाबांतच वसलीं आहेत. १९४७ च्या ऑगस्टमध्यें देशाची फाळणी झाल्यावर पश्चिम पंजाबांतून घरेंदारें लुबाडलीं गेलेला निर्वासितांचा फार मोठा लोंढा पूर्व पंजाबांत आला. त्याला कुरुक्षेत्रांतील निर्वासित छावणींत तात्पुरता आश्रय देण्यांत आला. पण त्यांनीं पुढें कोठें जायचें ? श्री. सुधीर घोष या उत्साही आणि कल्पक कार्यकर्त्यानें त्यांना तेथून थोडें दूर अन्तरावर नेलें. सुमारें ३० हजार निर्वासितांच्या हातीं कुदळी, फावडीं व इतर हत्यारें देऊन त्यांनीं फरिदाबादची वसाहत सुमारें तीन वर्षांत बांधली. नेहरूंनीं उत्साहाचें पाठबळ आणि सरकारी साहाय्य या प्रयत्नास दिलें.—आणखी ७ हजार निर्वासित १९४९ मध्यें श्री. के. सी. डे नांवाच्या एका विधायक वृत्तीच्या एंजिनिअरानें आपल्याबरोबर निलोखेरी या खेड्यांत नेले. तेथें मशागतयोग्य अशी पडजमीन बरीच होती, ती श्री. डे यांनीं सरकारकडून घेतली. त्यांतील जंगल, काटेकुटें, साप, विंचू वगैरे सर्व नाहींसे करून व पाणथळ जागा काढून टाकून जमिनीचा नीट निचरा करण्यांत आला. फरीदाबाद हें लहानमोठ्या धंद्यांचें मोठें शहर आहे तर निलोखेरी हें शेती व लहान





धंदे यांचें लहान शहर आहे. या दोन्ही वसाहतींचें वैशिष्ट्य आहे तें हें कीं, ज्यांना पूर्वायुष्यांत शरीरकष्ट फारसे माहीत नव्हते अशा निर्वासितांनीं शरीरकष्टानें ही सर्व उभारणी केली आहे. सरकारनें वीस वर्षांच्या परतफेडीच्या करारानें कांहीं कर्जे दिलीं एवढेंच. या दोन्ही वसाहतींत आतां मुलांमुलींसाठीं प्राथमिक शाळा स्थापन झाल्या आहेत; एवढेंच नव्हे, तर फरीदाबादला सार्वजनिक आरोग्याकरितां एक आदर्श संस्था स्थापन झालेली असून, निलोखेरींत एंजिनिअरिंग शिक्षणाची संस्थाहि निघाली आहे. हंगामाच्या काळांत विद्यार्थ्यांना शेतावर नेऊन सर्व काम त्यांच्याकडून करून घेण्यांत येतें. निलोखेरींत आतां सहकारी तत्त्वावर कामगारांचे हस्तव्यवसाय स्थापन झाले असून अनेक दुकानें सहकारी तत्त्वावर चालली आहेत. फरीदाबादला यांत्रिक शक्तीवर चाललेले कारखाने सहकारी तत्त्वावर चाललेले असून डिझेल एंजिनचा एक सरकारी कारखानाहि तेथें आहे. कांहीं खासगी मालकीचे लहान कारखानेहि आहेत.

फरीदाबादला एक शक्तिकेंद्र (पॉवर हौस) आहे, त्याचा इतिहास रोमांचकारी आहे. जर्मनीकडून युद्धांतील नुकसानीच्या भरपाईदाखल एक प्रचंड यंत्र —त्याचे सर्व भाग सुटे करून व एका मोठ्या डब्यांत भरून—कलकत्त्यास आलें होतें. तें बसविण्याचा नकाशा नसल्यानें तें कोणी घेईना. म्हणून कलकत्त्यास तें गंजत पडलें होतें. तें 'फरीदाबाद विकाससंस्थे'नें लोखंडाच्या मोडीच्या भावांत विकत घेतलें. तें यंत्र पूर्वी जर्मनींत हॅंबुर्ग येथें उभें होतें, तेथें ज्यानें तें उभें केलें होतें त्या एंजिनिअरचा श्री. सुधीर घोष यांनीं पत्ता काढून त्याला इकडे आणलें व त्याजकडून तें यंत्र रचून व चालू करून घेतलें. हा सारा व्यवहार फार थोड्या किंमतींत यशस्वी झाला. आतां फरीदाबादची विजेची गरज भागवून हें यंत्र दिल्लीलाहि १५०० किलोवॅट वीज पुरविणार आहे. यापासून बोध घेऊन युद्धभरपाईतलीं अशीं अनेक हत्यारें व यंत्रें फरीदाबाद निलोखेरी येथें आणलीं आहेत. या दोन्ही वसाहती निर्वासितांचा प्रश्न कसा सोडवावा याचा आदर्श झाल्या आहेत.

उत्तर प्रदेशांत एटावा जिल्ह्यांत जो प्रयोग चालू आहे तो निर्वासितांसंबंधींचा नसून मूळच्याच सुमारें १०० खेड्यांत हा प्रयोग गेलीं चार-पांच वर्षें चालू आहे. अमेरिकेच्या युद्धखात्यांतला एक अधिकारी आल्बर्ट मायर यानें युद्ध चालू असतांच मधून मधून कांहीं खेडीं पाहिलीं व त्यांची शास्त्रशुद्ध पुनर्घटना करण्याचें त्यानें ठरविलें. ही पुनर्घटना बाहेरच्या कोणी करावयाची नसून खेडुतांनींच करावयाची असा दंडक त्यानें घातला. त्यासाठीं ग्रामपुनर्घटनाकार्याचा अभ्यासक्रम आंखून उत्साही व त्यागी ग्रामसेवकांना शिक्षण देऊन त्यानें तयार केलें. १९४८ सालीं आल्बर्ट मायर यानें ९७ खेडीं आपल्या देखरेखीखालीं घेऊन ग्रामसुधारणाशिक्षणाचें एक केंद्रहि सुरू केलें. हॉरेस होम्स नांवाच्या दुसऱ्या एका अमेरिकन तज्ज्ञाचें साहाय्य आल्बर्ट मायर यास मिळालें आहे. या ग्रामसुधारणाकार्यक्रमांत शेतकऱ्यांना स्वच्छता व आरोग्याची राहणी शिकविणें, अधिक चांगलें बियाणें देणें, मशागतीच्या पद्धती शिकविणें, मलेरिया व इतर रोगराई नाहींशी करण्याचें तंत्र खेडुतांना शिकविणें व या सर्व गोष्टी त्यांच्याकडून करून घेणें इत्यादि गोष्टी अंमलांत आल्या आहेत.

भारतांतील रेल्वेंचा विकास

भारतांतील सर्व रेल्वेंची नवीन व्यवस्था करून त्यांची पूर्व-पश्चिम वगैरे विभागांत वांटणी करण्याची योजना सुरू झालेली आहे आणि 'पश्चिम विभागा'ला सुरुवातहि झालेली आहे. आतां सर्व रेल्वे सरकारी मालकीच्या आहेत. अशा पुनर्घटनेच्या प्रसंगानें या रेल्वेचा विकास कोणत्या तत्त्वावर व कशा प्रकारें होत गेला तें पाहणें मनोरंजक ठरेल. 'मॉडर्न रिव्ह्यू'च्या डिसेंबरच्या अंकांतील मद्रासच्या 'सण्डे टाइम्स्' वरून (संक्षेपानें) उद्धृत केलेल्या एका लेखांत या तऱ्हेची माहिती आलेली आहे. त्यांतील कांहीं भाग येथें दिला आहे :

" केवळ प्रयोगादाखल म्हणून १८४५ सालीं (१) कलकत्ता-राणीगंज, (२) मुंबई-कल्याण आणि (३) मद्रास-अर्कोणम् हे तीन लोहमार्ग चालू करण्यास परवानगी मिळाली. हिंदुस्थानजवळ भांडवल नव्हतेंच आणि ब्रिटिश कंपन्या

अनुक्रमणिका





असल्या नवीन साहसांत भांडवल गुंतवायला नाखूष होत्या; त्यामुळें ईस्ट इंडिया कंपनीला या कामासाठीं ब्रिटिश कंपन्यांना ठराविक व्याज द्यावयाचें कबूल करून भांडवल मिळवावें लागलें. लॉर्ड डलहौसीच्या शिफारशीवरून पुढें मुख्य लोहमार्ग (ट्रंक लाइन्स्) तयार करावयाचें सरकारनें ठरविलें व डलहौसीनेंच पहिल्या योजना तयार करून या मुख्य मार्गांची आंखणी करून दिली. पण यांत व्यापारी केंद्रें सांधण्याची दृष्टि नव्हती आणि या मोठ्या मार्गांना पोषक असे लहान लहान फांटे काढावयाची योजनाहि नव्हती. १८७५ पर्यंत मुख्य मुख्य शहरें रेल्वेनीं जोडलीं गेलीं होतीं. या रेल्वेचा एक मुख्य हेतु दुष्काळापासून दूरदूरच्या प्रदेशांचें संरक्षण करणें हा होता. ज्या दूरच्या प्रदेशांत अशा रेल्वे-लाइन्स् नव्हत्या तेथें उपासमारीच्या मृत्यूचें प्रमाण फारच आढळलें. १८८० मध्यें दुष्काळ-चौकशी समितीनें खूप जोरानें रेल्वेचीं जाळीं पसरविण्याची शिफारस केली. १८८४ मध्यें रेल्वे-कमिटीनें अंतर्गत व्यापाराच्या वाढीसाठीं आणि जनतेच्या आर्थिक प्रगतीसाठीं रेल्वेरस्ते बांधण्याचें काम वेगानें उरकावें अशी शिफारस केली. रेल्वेच्या वाढीमुळें अन्नधान्याच्या किंमती सारख्या राहिल्या आणि मुख्यतः कोळसा व कापूस यांच्या व्यापाराला व उद्योगधंद्याला बरकत आली.

" १९०० ते १९१४ च्या दरम्यान सुमारें १०,००० मैल लांबीच्या नवीन रेल्वे तयार झाल्या. १८४४ ते ७० च्या दरम्यान फक्त ४२५५ मैल, पुढील १० वर्षांत ४२३९ मैल व अशा तऱ्हेनें १८८० मध्यें ८४९४ मैलांच्या रेल्वे अस्तित्वांत होत्या. १९०० सालापर्यंत १६२५८ मैल रेल्वे तयार झाल्या आणि पुढील १५ वर्षांत ९९०४ मैलांच्या रेल्वे नवीन तयार होऊन एकंदर रेल्वेची लांबी ३४,६५६ मैल झाली, १९३२-३३ मध्यें ४२९५० मैल रेल्वेनीं दळणवळण होत होतें. त्यानंतर अंतर्गत लहान रेल्वे वाढविण्याकडे विशेष लक्ष दिलें जात आहे, अजूनहि मोठमोठाले भूप्रदेश रेल्वेवांचून राहिलेले आहेत.

" भारतीय रेल्वेच्या इतिहासावरून दोन गोष्टी निर्विवादपणें सिद्ध होतात. (१) रेल्वे या केवळ स्वावलंबीच नाहींत तर फायदा करून देणाऱ्याच ठरल्या आहेत. (२) रेल्वेमुळें देशाच्या प्रगतीला फारच मोठी चालना मिळालेली आहे; म्हणूनच शेतीसुधारणेसाठीं पाटबंधारे, कालवे यांची योजना चालू असतांनाच रेल्वेची वाढ करण्याकडेहि सरकारनें लक्ष दिलें पाहिजे. त्यांत नुकसान होण्याची भीति निराधार आहे. "

यानंतर ' मॉडर्न रिव्हयू ' च्या संपादकांनीं जे विचार प्रदर्शित केलेले आहेत तेहि उद्धृत करण्यासारखे आहेत :

" रेल्वेचें जाळें पसरल्यानें दळणवळण वाढेल हें खरेंच. पण शेतकीप्रधान प्रदेशांतील पाटबंधारे, कालवे (irrigation) आणि जलमार्ग (navigation) यांवर त्याचा कसा काय परिणाम होईल इकडेहि लक्ष द्यावयास पाहिजे. केवळ एखाद्या प्रदेशा-विषयींच्या विचारामुळें असा आग्रह धरणें बरें होणार नाहीं. रेल्वेमुळें देशांतील आरोग्यावर विपरीत परिणाम घडलेला असून हिंदुस्तानची अन्नधान्य उत्पादन करण्याची शक्तीहि मर्यादित झाल्याचे उल्लेख आहेत. मॉन्टगोमरी मॅटिनच्या वृत्तान्ता-(annals) मध्यें तंजावरचा टापू हिंदुस्थानांतील दुसऱ्या नंबरचा तांदूळ विकणारा प्रदेश म्हणून नमूद केलेला आहे; बरद्वानचा टापू सर्वांत मोठें तांदूळउत्पादक केन्द्र होतें. आज बरद्वान फक्त मलेरियानें पछाडलेला आणि पुरानें व्यापलेला भाग झाला आहे. तंजावरची स्थिति याहून बरी आहे काय ? "

' भारतीय कालादर्श '

लो. टिळकांच्या काळापासून आपलें पंचांग सुधारण्याची आवश्यकता चर्चिली जाऊं लागली आहे. पण हिंदु पंचांगामागील दृष्टि मात्र आज तरी मुख्यतः धार्मिकच आहे. अलीकडे राष्ट्रीय एकात्मते-च्या दृष्टीनें नवीन पंचांग असावें असें प्रतिपादन होऊं लागलें. परंतु धार्मिक किंवा सांस्कृतिक एकात्मतेपेक्षां वेगळ्याच म्हणजे आंतरराष्ट्रीय शास्त्रीय दृष्टीनें आपला ' भारतीय कालादर्श ' घडविण्याची आवश्यकता कशी आहे हें श्री. त्र्यं. गो. ढवळे यांनीं ' चिन्मयजगत ' च्या

अनुक्रमणिका





फेब्रुवारीच्या अंकांत सविस्तर मांडलें आहे. त्यांतील महत्त्वाचा भाग पुढें दिला आहे :

"स्वतंत्र भारताची एखादी निराळी व एकमुखी कालनिदर्शनव्यवस्था असावी असें प्रतिपादन करणारा वीर सावरकरांचा लेख आणि त्याला पोषक असा श्री. ज. स. करंदीकरांचाहि लेख प्रसिद्ध झालेला आहे. पण आपला स्वतःचा निराळा कालादर्श बनवावयाचा म्हणजे केवळ वर्षें, महिना, तारखा यांतच फेरबदल करून थांबावयाचें कीं, आपलीं जुनीं मानें पुन्हां एकदां उपयोगांत आणावयाचीं याचाहि एकवार मनाशीं निश्चय करणें आवश्यक आहे. राष्ट्राच्या व्यवहारांत आतां केवळ वर्ष, महिना आणि दिवस एवढ्यानें भागेनासें झालेलें आहे. भौतिक शास्त्रें हा आतां राष्ट्राराष्ट्रांच्या सामर्थ्यांतील एक आवश्यक भाग झालेला आहे...जुन्या ग्रंथांवरून नवीं साधनें बनवून भारतीय कालमापनासाठीं आम्ही सिद्ध होईपर्यंत थांबण्याला आतां सवड नाहीं. बाकीचें जग आमच्यासाठीं थांबण्याची शक्यता नाहीं. एवढ्यासाठीं घड्याळ आणि तदनुषंगानें येणारीं तास-मिनिटें-सेकंदें हीं स्वीकारावीं लागणार आहेत. राष्ट्रीय वेधशाळेंतून त्यांच्याच द्वारां कालनिर्देश करावा लागणार आहे..म्हणजे 'खिस्ती' म्हणून मानलेला कालादर्श आपण तूर्त तरी पूर्णतया टाळूं शकत नाहीं......

"इंग्रजानें जो कालादर्श स्वतःबरोबर या देशांत आणला तो खिस्तधर्मी कालादर्श आहे असा एक अपसमज या देशांत प्रचलित आहे. वस्तुस्थिति अशी आहे कीं, खिस्तपूर्व ४५ या वर्षीं ज्युलिअस सीझरनें पूर्वीची रोमन मासगणना बदलून टाकून त्या वर्षीच्या उत्तरायणांतल्या पहिल्या शुद्ध प्रतिपदेला 'जानेवारी १' असें नांव दिलें व एकान्तरित ३०-३१ दिवसांची जाने., फेब्रु. वगैरे गणना सुरू केली. त्यानंतर सुमारें ५५० वर्षांनीं एका खिस्तानुयायाला आपल्या धर्मप्रवर्तकाचा जन्मकाळ शोधून काढण्याची बुद्धि झाली आणि उपलब्ध पुराव्यावरून त्यानें ठरविला तेथून खिस्त शक मानला जाऊं लागला. खिस्ती लोकांचें धार्मिक पंचांग (एक्लिझिॲस्टिकल कॅलेन्डर) निराळें आहे.

"केवळ दोन घटनांमधील कालावधि मोजण्याची दोन चांगलीं एकध्येयें (युनिट्स्?) उपलब्ध आहेत. पृथ्वीच्या परिवलनाचा काळ (दिवस) आणि परिभ्रमणाला लागणारा काळ (वर्ष) हीं तीं आहेत. हीं दोन्ही मुख्य मानें (परिमाणें) आपल्याला निसर्गानें दिलेलीं आहेत; खिस्तानें नव्हे वा त्याच्या अनुयायांनींहि नव्हे. पूर्वीदेखील तीं आपण वापरीत होतों. आज थोडी अधिक शुद्ध स्वरूपांत वापरणार आहोंत एवढेंच.

"तात्पर्य, हातीं आहेत त्या साधनांनिशीं पुढें चलावें. पाश्चात्त्य कालादर्शहि अगदीं निर्दोष आहे असें नव्हे. त्यांतहि सुधारणा करण्याचा ऊहापोह गेलीं ६० वर्षें चालूं आहेच. ही सुधारणा सर्वांसाठींच हवी आहे. त्या कामीं भारतीयांनीं पुढाकार घेण्याची मनीषा वावगी नाहीं. पण त्यासाठीं अद्याप पुष्कळ तपश्चर्या हवी आहे. प्रत्यक्ष आकाशाचे वेध घेणाऱ्या वेधशाळा हव्यात, नाविक कालादर्शा (नॉटिकल अल्मनॅक) च्या तोडीला तोड म्हणून स्वतंत्रपणें वेधसिद्ध कालादर्श बनविणारी ५-५० गणिती माणसें हवींत, त्यांच्या संस्था हव्यात, तेव्हां कोठें नव्या कालादर्शाची प्राथमिक सिद्धता होईल. तोंवर नुसत्याच जुन्या नांवाच्या पाट्यांची डागडुजी करून नवीं नांवें लिहिण्यांत काय फायदा ?"

तिसरें महायुद्ध कां होणार नाहीं ?

डॉ. जेम्स बी. कोनॅन्ट या जगत्प्रसिद्ध अणुवैज्ञानिकानें एका भाषणांत मानवी भवितव्याविषयींचे आपले विचार मांडले होते. त्याला उद्देशून व्हिएन्नाच्या 'इन्स्टिट्यूट फॉर थिओरेटिकल फिजिक्स' या संस्थेचे संचालक प्रो. हान्स थिरिंग यांचें एक अनावृत पत्र यूनोच्या 'वर्ल्ड' या नियतकालिकाच्या जानेवारी अंकांत आलें आहे. त्यांत एका वेगळ्या दृष्टिबिंदूतून अणुजन्य शस्त्रें व महायुद्धाची शक्यता या विषयावर प्रकाश पडतो. त्यांतील महत्त्वाचा भाग येथें दिला आहे :

आपणांला तिसरें महायुद्ध टाळतां येईल आणि केवळ अजस्र यंत्रांतून निर्माण होणाऱ्या अणुजन्य शक्तीमुळें जगांतील सर्वसामान्य समृद्धि पुरेशी वाढणार नाहीं व त्यासाठीं आपण सूर्यशक्तीचा उपयोगहि केला पाहिजे, हीं मतेंहि मला मंजूर

आहेत...आपल्यासारख्या तज्ज्ञाच्या तोंडून अशा तऱ्हेची भविष्यवाणी निघाल्यावर जगांत शांतता फैलावण्याला आणि बेछूटपणाला आळा घालावयाला मदत होईल. परंतु शास्त्रज्ञांनी करण्यासारखें दुसरें एक अधिक महत्त्वाचें कार्य आहे. दुर्दैवानें राष्ट्राच्या व्यवहाराचें सुकाणूं विज्ञान-वेत्त्यांच्या हातीं नसतें. तरीहि त्यांना डोल-काठीवर चढून दूरवरचें निरीक्षण करतां येईल.

" यूनोला प्रयत्न करूनहि अणुजन्य शस्त्रास्त्रांवर प्रतिबंध घालतां आलेला नाहीं. प्रत्येक पक्ष अणुशस्त्रें अधिकाधिक निर्माण करण्याची पराकाष्ठा करीत आहे आणि याकडे १९ व्या शतकाच्या चष्म्यांतून पाहणाऱ्यांना भयानें कांपरें भरत आहे.

" चमत्कारिक वाटेल कदाचित्, पण मला हीं भयानक शस्त्रें म्हणजे एक वरदानच वाटत आहे. तिसऱ्या महायुद्धाची आपत्ति अतिभीषण होईल यांत शंकाच नाहीं. पण म्हणूनच मला असें वाटतें कीं, या भीतीच्या जाणिवेनें युद्धखोरांना आळा बसत आहे आणि महायुद्धाची शक्यता कमी होत आहे. अणुजन्य शस्त्रांचें महत्त्व व उपयोग हा आहे कीं, त्यामुळें युद्धाला कारण होणाऱ्या जबाबदार नेत्यांना आधुनिक युद्धतंत्रांतील फेरबदलाची कल्पना येईल खरोखर हे बदल विमानांचा उपयोग युद्धांत होऊं लागल्यापासूनच झालेले आहेत.

" पूर्वीच्या काळीं ५० तुकड्या सैन्य असलें म्हणजे १० तुकड्यांच्या सैन्याला थोपवून धरतां येत असे. आरमारांत अधिक पल्ल्याच्या तोफांच्या युद्धनौका असल्या कीं, शत्रूपासून पूर्ण बचाव होत असे. आज तसें राहिलें नाहीं. आपल्याजवळ ५०० अणुबॉम्ब असूनहि शत्रूच्या १०० अणुबॉम्बापासून आपलें संरक्षण होईल असें नाहीं. आजच्या घटकेला अणुशस्त्रांची पैदास म्हणजे केवळ उलट हल्ल्याचें साधन आहे एवढेंच. अशा प्रकारें लष्करी शस्त्र-सरंजामाचा हेतूच आज पार बदलला आहे. आजला अणुशस्त्रांतील वरचढपणा म्हणजे संपूर्ण संरक्षण किंवा विजय नसून केवळ शत्रूला दहशत बसवि-ण्याचें तें एक साधन आहे. संरक्षक शस्त्रास्त्रांपेक्षांहि विनाशक शस्त्रांचीच निर्मिति आज होत असल्या-मुळें युद्ध पेटवून विजय मिळविण्याबद्दलच्या मोहाला आळा बसत आहे. स्टालिनला युद्ध हवें आहे वगैरे मतें फारशीं विश्वासार्ह नाहींत. खरी गोष्ट अशी आहे कीं, स्टालिनला साम्यवादी सुव्यवस्थेच्या स्थापनेसाठीं शांतताच पाहिजे आहे. त्यामुळें क्रेमलिनच्या वाघांना कोणीं डिवचलें नाहीं, तर ते आक्रमक युद्ध पुकारतील असा संभव नाहीं. आपण मात्र हें स्पष्टपणें दाखवून दिलें पाहिजे कीं, आपण करीत असलेली शस्त्रवाढ ही पूर्णपणें सच्चेपणानें शांततेच्या संरक्षणासाठीं आहे.

" एकदां का लष्करी आक्रमणाचा निष्फळपणा सर्वांना कळून आला म्हणजे मग वातावरण नरम होत जाऊन शस्त्रवाढीच्या खर्चाच्या बोजाचा प्रश्न निकालांत निघूं शकेल. युद्ध हा पूर्वीसारखा किफायत-शीर धंदा राहिलेला नाहीं याचें ज्ञान जगाला होईल आणि आंतरराष्ट्रीय संरक्षकदलाच्या मदतीनें आंतर-राष्ट्रीय कायद्याचा प्रसार होऊन आंतरराष्ट्रीय अंदाधुंदी नामशेष होईल.

" जागतिक प्रश्नांकडे पाहण्याचा हा नवीन क्रांतिपूर्ण दृष्टिकोन प्रस्थापित करणें हें शिक्षण आणि ज्ञानदान यांच्या सतत प्रयोगानें साधणार आहे. माणसाच्या सांस्कृतिक अवस्थेतील अंतर कमी करणें ही गोष्ट या प्रक्रियेच्या बुडाशीं आहे. या सांस्कृतिक मागसलेपणाचा माझा अर्थ म्हणजे वैज्ञानिक प्रगति व नैतिक प्रगति या दोहोंतील विस्मयकारक अंतर होय! इकडे वैज्ञानिक प्रगति वेगानें वाटचाल करीत २१ व्या शतकाचें दार ठोठावीत आहे, तर दुसरीकडे नैतिक पातळी मात्र १२ व्या शतकांत रेंगाळत आहे!

" हें लोकशिक्षणाचें व संस्कृतिसंवर्धनाचें कार्य मुख्यत: वैज्ञानिकांचें आहे. ज्यूलियन हक्स्ले किंवा रोजर विलियम्स् हे म्हणतात त्या बेफाम मानवाला माणसाळविणें व त्याला खरा सुशिक्षित करणें या कार्याकडे वैज्ञानिकांनीं आपली शक्ति वापरणें अवश्य आहे, केवळ निर्जीव निसर्गाला ताब्यांत आणण्याकडे नव्हे. आध्यात्मिक मार्गदर्शकांचेंहि हेंच मुख्य कार्य असलें पाहिजे. केवळ ज्ञानावरून शहाणपणाकडे मानवाचें पाऊल पडावें म्हणून त्यांनीं सर्वतोपरि प्रयत्न केला पाहिजे. खरा मानव—शहाणा मानव—हा 'नॉर्मल' व्यक्ति असतो. आपल्या मानवबंधूंशीं







असलेले आपले संबंध तो जाणतो आणि मानवी मूल्यें व गरजा यांचा विचार करण्याची इच्छाशक्ति त्याच्याजवळ असते.

" भविष्यदर्शक आरसा मजजवळ नसल्यामुळें मानवजात हें पाऊल केव्हां टाकील तें मी सांगूं शकत नाहीं. परंतु हें पाऊल टाकण्यानें जो फायदा मानवाला लाभेल तो त्याच्या सर्व यांत्रिक व तांत्रिक प्रगतीपेक्षां अधिक महत्त्वाचा असेल. "

स्त्रीजातिविषयक आदरभावाची आवश्यकता

कस्तुरबा गांधी राष्ट्रीय स्मारक ट्रस्टच्या कार्यकारिणीची सभा पुण्याजवळ सासवड येथें मार्च ता. २४-२५ रोजीं नुकतीच भरली होती. या अखिल-भारतीय ट्रस्टच्या कार्यकारिणीची महाराष्ट्रांतील अशी ही पहिलीच बैठक होय. कस्तुरबा ट्रस्टच्या कार्यकारिणीचे अध्यक्ष ना. दादासाहेब मावळंकर, श्री. श्रीकृष्णदास जाजू, श्री. देवदास गांधी, लेडी ठाकरसी आणि चिटणीसद्वय श्री. सुशीला पै आणि श्री. श्यामलाल इत्यादि सभासद या बैठकीला उपस्थित होते. कस्तुरबा ट्रस्टतर्फे महाराष्ट्रांतील एकमेव ग्रामसेविकाविद्यालय सासवड येथें जून १९५० पासून सुरू झालेलें असून त्याचें प्रत्यक्ष कार्य पाहण्याची संधि कार्यकारिणीच्या सभासदांना या बैठकीच्या निमित्तानें अनायासेंच मिळाली. या कस्तुरबा ग्रामसेविकाविद्यालयाला लवकरच दोन वर्षें पूर्ण होतील. पहिल्या वर्षी ८ विद्यार्थिनी उत्तीर्ण झाल्या. या दुसऱ्या वर्षी विद्यार्थिनींची संख्या दहा आहे. कस्तुरबा ग्रामसेविका विद्यालयाच्या संचालकांनींहि थोरांच्या या भेटीचा फायदा घेऊन या विद्यालयाचा द्वितीय वार्षिक दिन साजरा केला. वार्षिक दिनसमारंभाचे अध्यक्ष, ज्यांचा श्री. प्रेमा कंटक यांनीं आपल्या प्रास्ताविक भाषणांत विधायक कार्यकर्त्यांचे 'भीष्माचार्य' म्हणून उल्लेख केला, ते वर्ध्याचे श्री. श्रीकृष्णदास जाजू हे होते. श्री. जाजू यांनीं जें त्या प्रसंगीं भाषण केलें त्यावरून कस्तुरबा ट्रस्टतर्फे होणाऱ्या कार्यामागील भूमिका व ध्येयधोरण—या क्षेत्रांतील एका अधिकारी व्यक्तीच्या तोंडून विशद झालेलें म्हणूनच महत्त्वाचें वाटेल. श्री. जाजू यांच्या भाषणाचा आशय असा होता : " कस्तुरबा-ट्रस्टच्या कार्यक्षेत्राचा निर्देश करतांना गांधीजींनीं अशी स्पष्ट मर्यादा घालून दिलेली आहे कीं, या ट्रस्टच्या कार्यकर्त्या सेविकांनीं दोन हजारपर्यंत वस्ती असलेलीं अशीं खेडींच आपल्या कार्याकरितां निवडून तेथेंच काम करावें. हिंदुस्थानच्या खेड्यांतील अशिक्षित, अज्ञ जनता लक्षांत घेऊन घातलेल्या या महत्त्वपूर्ण मर्यादेचा विचार केला तर, या क्षेत्रांत स्त्रीजातीच्या उन्नतीकरितां कार्य करणारी कस्तुरबा ट्रस्ट ही एकमेव संस्था आहे, असें दिसून येईल. हिंदुस्थानच्या प्रस्तुत परिस्थितींत, अशा प्रकारचें कार्य किती कठिण आणि प्रतिकूल परिस्थितींत करावयाचें आहे याचा विचार करतां झालेलें अल्प कार्यहि समाधान मानण्याजोगें आहे. खेडेगांवांत प्रसूतिगृहें, औषधोपचारकेंद्रें, बालवाडी, ग्रामसेवा करणें हें जरी ग्रामसेविकांचें कार्य बाह्यतः निर्दिष्ट असलें तरी आपल्यापुढील खरा प्रश्न समाजाचें स्त्रीजातिविषयींचें 'मानस' बदलणें, समाजाच्या स्त्रीजातिविषयक विचारांत क्रांति करणें हें आहे. आपल्या समाजाच्या परंपरागत भावनेंत स्त्रीविषयक आदरभाव नाहीं. आईबहिणींवरून शिवीगाळ होणें, पुरुषांची आक्रमक अन्याय्य वृत्ति निमूटपणें स्त्रियांना सहन करावी लागणें, व्यसनी पतीलाहि देव मानणें इत्यादि प्रकार या अनादरभावनेचे निदर्शक होत. आपल्या देशाच्या फाळणीच्या वेळीं परस्पर जमातींमध्यें जे स्त्रियांवर अत्याचार झाले, ते आपल्या या अनादरभावनेचें लांच्छनास्पद प्रतीक होत. म्हणूनच शिक्षण, द्रव्यार्जनसाधन, सेवेचा मार्ग हीं उपलब्ध करून देऊन समाजाच्या स्त्रीजातिविषयक विचारांत क्रांति घडवून आणणें हें आपणापुढें उद्दिष्ट ठेवलें पाहिजे. "



मराठीचा विकास: महाराष्ट्राचा विकास



नवभारत
७५
अमृतमहोत्सवी
वर्ष

Regd. No. B. 5177

विक्रीस तयार!

‘नवभारत’ प्रकाशन : १ :

मूल्य दोन रुपये

पंकज

[लिन युथांग यांच्या कादंबरीचा अनुवाद]

अनुवादिका : **प्रेमा कंटक**

•

एक विदुषी अनुवादिकेला या कादंबरीबद्दल लिहिते : “ कथा हृदयंगम आहे. नायिका वेश्या असल्याकारणानें तिची उदात्तता अधिकच हृदयाला भिडेल. तिचें पहिलें दर्शन झाल्याचें वर्णन वाचतांना महाश्वेता-पुंडरीकमीलनाचा आभास होतो. मराठी कथासाहित्यांत एका अमोलिक कथेची भर टाकलीस. ”

•

प्राप्तिस्थळः—

(१) श. म. देव, प्रकाशक : ‘नवभारत’ प्रकाशन, २९१ शनिवार, पुणें २.

(२) सुलभ राष्ट्रीय ग्रंथमाला, टिळकरोड, पुणें २.

अनुक्रमणिका



